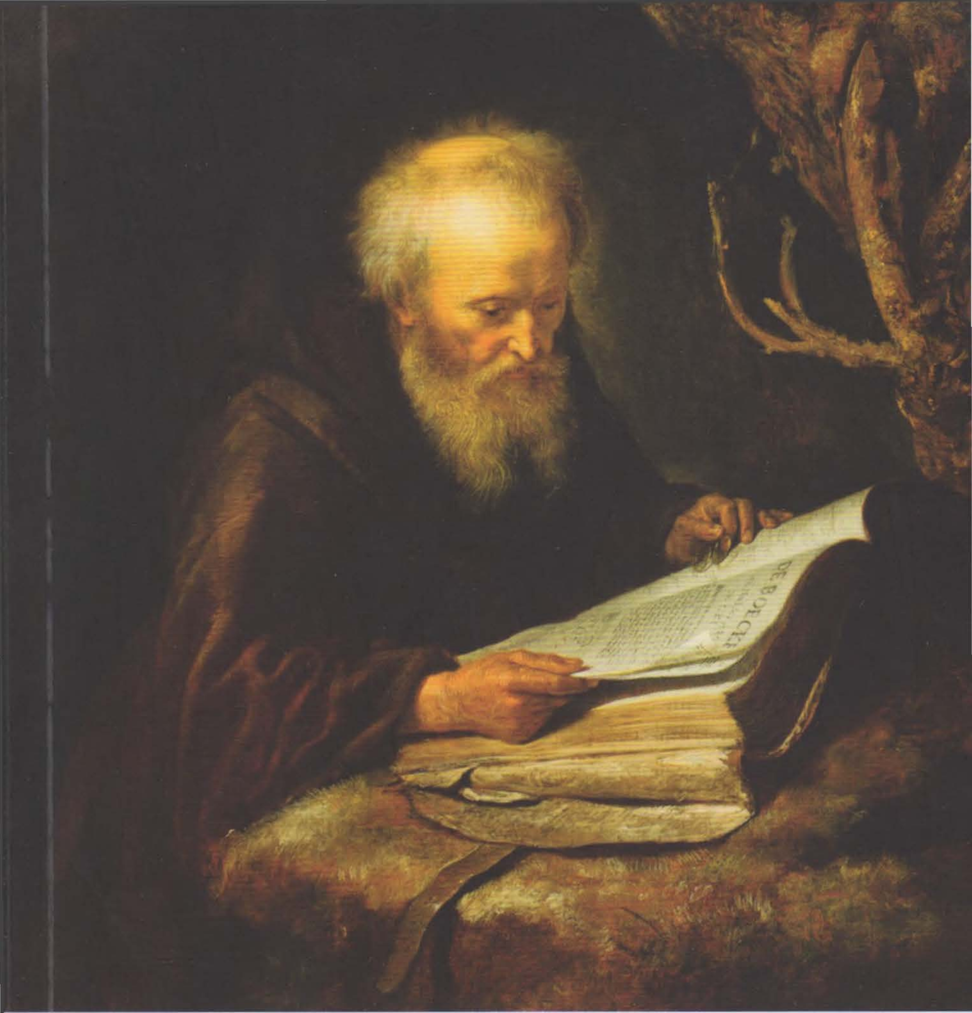


GELECEĞİN FELSEFESİ

LUDWIG FEUERBACH

say

GELECEĞİN FELSEFESİ

Ludwig Andreas Feuerbach
(d. 1804, Landshut - ö. 1872, Rechenberg)

Karl Wilhelm Feuerbach'ın kardeşi. Önce Hegelcilikten yanaydı, Bacon'dan Spinoza'ya kadar modern felsefe ve Bayle konusundaki tarihi çalışmaları sonunda düşüncesini değiştirdi. O zaman *Kritik der Hegelschen Philosophie*'yi (Hegelci Felsefenin Eleştirisi,1839) yazdı ve materyalizmi benimsedi. *Das Wesen des Christentums* (Hıristiyanlığın Özü, 1841) adlı eseri dinin tek konusunun insan olduğunu, Tanrı'nın ve dini teşkil eden bütün değerlerin, insan ideallerinin, ıstıraplarının ve isteklerinin bir izdüşümü olduğunu anlatır. Feuerbach'ın fikirleri Marxçılıkla ilişkileri bakımından Marx *Thèses sur Feuerbach* (Feuerbach Üzerine Tezler), Engels *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie* (L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu) ve Lenin *Materyalizm ve Ampirio Okritizm* tarafından incelenmiştir.

Başlıca eserleri:
Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (Felsefe Reformu Üzerine Geçici Tezler, 1942), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Geleceğin Felsefesinin Temelleri, 1943), *Teogonie* (Tarnıların Doğuşu, 1857)

Say Yayınları'ndan çıkan diğer kitapları:
1- *Hıristiyanlığın Özü*
2- *Tanrıların Doğuşu*

Ludwig Andreas Feuerbach

GELECEĞİN FELSEFESİ

Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler

Almancadan çeviren:
Oğuz Özügül

say

Say Yayınları
Düşünce Dizisi

Geleceğin Felsefesi / Ludwig Andreas Feuerbach

Özgün adı: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*

ISBN 978-975-468-818-4
Sertifaka No: 10962

Almancadan Çeviren: Oğuz Özügül
Editör: Derya Önder
Sayfa Düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Baskı: Engin Ofset
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 612 05 53
Sertifika no.: 11254

1. Baskı: Ara Yayıncılık, 1991
2. Baskı: Say Yayınları, 2006
3. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: say@sayyayincilik.com • web: www.sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: **Say Dağıtım Ltd. Şti.**
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

"İnsan... neyi adlandırır ve ifade ederse, hep kendi özünü dışavurur. Bu nedenle dil, insanlığın eğitim düzeyinin ne kadar yüksek ya da düşük olduğunun ölçütüdür."

"Tanrı'yı doğuran, insanın çektiği sefalettir, yoksulluktur."

"Görgüsüz insan için yerin önemi yoktur, her şeyi hiç fark gözetmeden her yerde yapar, tıpkı soytarı gibi."

L. Feuerbach

I. BÖLÜM

I. Hegelci Felsefenin Eleştirisi (1839)

Spekülatif Alman felsefesi, peygamber Süleyman'ın bilgeliğine doğrudan bir karşıtlık oluşturur. Biri güneşin altında yeni hiçbir şey bulamazken, öteki, sadece yeniyi görür; doğu bilgeliği birlik uğruna farkın değerini düşürürken, spekülatif batı felsefesi fark yüzünden birliği unutur; biri ebedi tekdüzelik karşısındaki kayıtsızlığını saçmalığın duygusuzluğuna kadar vardırırken, öteki farklılıklar ve çeşitlilikler karşısındaki duyarlılığını imaginatio luxurians'a kadar çıkarır. Spekülatif Alman felsefesi dediğim zaman, özellikle günümüzde egemen olan Hegelci felsefeyi kastediyorum. Çünkü Schellingci felsefe aslında egzotik bir bitkiydi, Cermen toprağında eski doğu özdeşliğiydi. Schelling'in doğu çizgileri taşıyan öğretisi, bu okulun önemli bir özelliğidir; Hegelci felsefenin ve okulun, Batı özellikleri göstermesi, Doğu'yu küçük görmesi de bu felsefenin özgül bir belirtisidir. Özdeşlik-felsefesi[1] oryantalizmi karşısında Hegel'in, karakteristik öğesi, ay-

1 Ortaya koyduğu düşüncelere Alman İdealizmi'nin en özgün düşünürü sayılan Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling'in "bilinç için üretkenlik" adını verdiği doğa arasında olduğunu düşündüğü "özdeşlik" ilişkisi uyarınca temellendirmeye giriştiği kendi felsefesine verdiği ad. Schelling'in doğa felsefesinin doğal bir uzantısı olarak görülebilecek özdeşlik felsefesi en iyi anlatı- ./..

rım (Differenz) öğesidir. Doğa felsefesi, bilindiği üzere aralarında asefallerle[2] karındanbacaklıların da bulunduğu zoofitler (bitkisel hayvan) ve yumuşakçaların gücünü aşacak ürünler verememiştir. Hegel bizi daha yüksek bir aşamaya, en yüksek aşaması böcekler olan Articulata (eklemliler) sınıfına taşımıştır. Hegel'in 'Tin'i (Geist) mantıksal, belirli, adeta entomolojik (böcekbilimci) bir Tin'dir. Yani, göze çarpan birçok organa derin girinti ve çıkıntılara sahip bir bedende kendine uygun bir yer bulan bir Tin'dir. Bu Tin, özellikle, Hegel'in tarih anlayışında ve tarihi ele alışında belli olmaktadır. Hegel dinlerin, felsefelerin, çağların ve halkların göze çarpan ayrımlarını sadece saptamakta ve betimlemektedir, hem de salt yükselen bir aşamalar silsilesi içinde; müşterek-olan, benzer-olan, özdeş-olan tamamen geri planda kalmaktadır. Görüş ve yöntemin biçimi bile yalınzca dışta bırakan (exklusiv) zamandır, ama hoşgören uzam değildir; sistemi sadece altasıralılığı (subordination) ve arasızlığı (sukzession) tanır, bağdaşmadan (koordination) ve birlikte varoluştan (koexistenz) haberi yoktur. Gelişimin son aşaması da öteki aşamaları içeren bütünlüktür her zaman; ama bu bütünlüğün kendisi de belirli bir zamansal varoluş olduğu ve bu nedenle bir özgüllük niteliği taşıdığı için, öteki varoluş biçimlerini, onların bağımsız yaşamlarını istismar etmeden ve böylece salt kendi özgürlükleri içinde sahip oldukları itibarlarını ellerinden almadan, içeremez. Hegelci yöntem, doğanın gidişatını izlemekle övünmektedir. Kuşkusuz doğaya öykünmektedir; ama özgün yaşamın kopyası eksiktir onda. Doğa, insanları hayvanların efendisi yapmıştır elbette, ama onları zaptetmek için insanlara sadece el değil, hayvanlara hayran olmaları için göz ve kulak da vermiştir. Hayvan-

../. mını, "Varoluş Bir olarak bir varlığı kendisiyle çokluk olarak ilişkisidir" tümcesinde bulmaktadır. Buna göre, maddi doğa ile onu bilen zihin her ikisinin de köklerini bulduğu aynı "Saltıklık"ın ya da "saltık özdeşlik" ilişkisinin değişik görünümleridir. Kaynak: Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002 (Ed. n.)

2 Başsız (insan heykelleri)... (Ed. n.)

ların, ellerinden acımasızca alınan bağımsızlıklarını, merhametli kulaklar ve gözler tekrar geri vermektedir kendilerine, zanaatın bencilliğince hayvanlara vurulan bağları, sanat sevgisi çözmektedir. Ressam, seyisin kaba etleri tarafından ezilen atı bir sanat konusu yapmakta ve doğabilim, kürkünü koketliğin süs eşyalarından biri haline getirmek üzere avcının öldürdüğü samuru, kendi bütünlüğü içinde tanımak için hayatta tutmaktadır. Doğa, zamanın monarşik eğilimiyle uzamın liberalizmini her zaman birleştirir. Gerçi çiçek yaprağı yadsır; ama çiçek yapraksız bir dalda açmış olsaydı, o zaman bitki mükemmel mi olacaktı? Gerçekten de kimi bitkiler, tüm güçlerini çiçeklerinin açmasına harcayabilmek için yapraklarını döker; buna karşılık bazı bitkilerde yaprak çiçekten ya daha sonra ya da onunla aynı zamanda belirmektedir. Bu durum, bitkinin bütünlüğüne hem yaprağın hem de çiçeğin ait olduğunu kanıtlar, insan elbette ki hayvanın tahakkuku, realitesidir; ancak hayvanlar bağımsız var olmasaydılar, doğa yaşamı, hatta insan yaşamı mükemmel bir yaşam olur muydu? İnsanın hayvanlarla ilişkisi sadece despotça bir ilişki midir? Terk edilmiş ve toplum dışına itilmiş kişiler, soydaşlarının iyilikbilmezliğini, entrikalarını ve ihanetlerini hayvanların sadakatiyle telafi etmiyor mu? Kırık bir kalp için hayvanın barıştıran sağaltıcı bir gücü yok mudur? Hayvan kültü'nün temelinde yararlı, akla yatkın bir amaç yatmıyor mu? Bu kült bize, sadece başka türden bir putperestliğe düştüğümüz için gülünç gelmiyor mu? Fabllarda hayvanlar çocukların yüreğine seslenmiyor mu? Bir zamanlar dikkafalı bir peygamberin gözünü bile bir eşek açmamış mıydı?

Doğadaki gelişim aşamaları bu yüzden yalnızca tarihsel bir anlama sahip değildir; gerçi bu aşamalar momentlerdir, ama doğanın zamandaş bütünlüğünün momentleridir, yoksa kendisi yine evrenin bir momenti, doğanın bütünlüğü olan özel, bireysel bir bütünlük değil. Görüş biçimi, daha önce de değindiğimiz gibi, sadece zaman olan, uzamı dışlayan Hegelci felsefede ise bu durum farklıdır. Burada varoluşun özel tarihsel bir gö-

rünüşünün bütünlüğü, mutlaklığı yüklem olarak öne sürülmektedir. Böylece bağımsız varoluşlar olarak gelişim aşamaları sadece tarihsel bir anlama sahip olmakta, varlıklarını mutlak aşama içinde salt gölgeler, momentler, cüzi damlalar halinde sürdürmektedirler. Örneğin Hıristiyanlık, tarihsel dogmatik gelişimi içinde, mutlak din olarak belirlenmekte ve bu maksatla Hıristiyanlığın sadece öteki dinlerle olan ayrımı öne çıkarılmaktadır. Öte yandan müşterek olan, yani tüm dinlerin temelinde biricik mutlak olarak yatan dinin doğası gözardı edilmektedir. Felsefede de durum aynıdır.

Hegelci felsefe, Hegelci diyorum, yani vasıfları hakkında karar vermeyi şimdilik bir yana bıraktığımız içeriği dışında, yine de belirti, özel, ampirik bir şekilde var olan bu felsefe, Hegel'in kendisi tarafından olmasa dahi, öğrencileri tarafından, en azından bağnaz öğrencileri tarafından öğretisiyle uyum içinde ve ısrarla mutlak felsefe diye, yani felsefenin kendisi diye belirlenmiş ve hükme bağlanmıştır. Kısa süre sonra bir Hegelci, usulüne uygun ve kendi tarzında olmak üzere, Hegelci felsefenin, felsefe düşüncesinin mutlak gerçekliği olduğunu ayrıntılarıyla kanıtlamaya çalışmıştır.

Bu Hegelci o denli uzgörüşlü olmasına karşın, şu soruyu kendi kendine sormamakla hiç de eleştirel bir tarzda davranmamaktadır.

Türün tek bir bireyde, sanatın tek bir sanatçıda, felsefenin tek bir felsefede mutlak olarak tahakkuk etmesi mümkün müdür?

Ve bu sorun gerçekten temel bir sorundur; çünkü bu kişinin Mesih olduğunu iddia eden tüm kanıtların, eğer herhangi bir Mesih'in görüneceğine, görünmek zorunda olduğuna, görünebileceğine inanmıyorsam bana ne yararı olacaktır? Bu sorunun ortaya atılmadığı yerlerde, estetiksel ya da spekülatif bir Dalay-Lama'nın, estetiksel ya da spekülatif bir tözdönüşümü'nün (transsubstantiation), estetiksel ya da spekülatif bir Kıyamet Günü'nün bulunması gerektiği ve gerçekten bulunduğu sessizce varsayılıyor. Ne ki, bu varsayım akılla çelişkiye düşer. Goethe, "doğa-

yı yalnızca tüm insanlık tanır, kavrar, sadece tüm insanlık insana özgü olanı yaşar" diyor (*Schiller'le Yazışmalar*, C. IV, s. 469). Ne kadar anlamlı –dahası– ne kadar doğru! Yalnız sevgi, takdir, hürmet, kısacası derin ve güçlü duygu bireyi tür haline getirir; birinin güzelliği ve hatırşinaslığı karşısında duygulanarak, "güzelliğin, sevginin, iyiliğin ta kendisi" demez miyiz kendisine? Ama Süleyman'ın "güneşin altında yeni bir şey yok"unu unutmayan akıl, türün belirli bir bireyde edimsel, mutlak tecessümünü (inkarnation) tanımamaktadır. Gerçi zihin "tür olarak var olan tür" bilincidir ama birey, zihnin organı baş, ne denli evrensel olursa olsun, her zaman, ister sivri ya da yassı, ince ya da kalın, ister uzun ya da kısa, kemerli ya da düz olsun, belirli bir burun tarafından nitelenmektedir. Bir kez olsun uzam ve zamana giren bir şey, uzam ve zamanın yasalarına boyun eğmek zorundadır. Sınırların tanrısı dünyanın girişinde bekçi durmaktadır. İçeri girişin koşulu kanaat etmektir, yetinmektir. Gerçekleşen şeyler, sadece belli bir şey olarak gerçekleşir.

Türün tüm kapsamıyla tek bir bireyde tecessümü mutlak bir mucize, gerçekliğin tüm yasa ve ilkelerinin zorla ortadan kaldırılması olurdu; gerçek anlamda dünyanın sonu olurdu.

Havariler ve ilk Hıristiyanlarda dünyanın sonunun yakınlığına duyulan inancın bu yüzden tecessüm inancıyla çok yakın bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Tanrının belli bir zamanda ve biçim altında görünmesiyle birlikte, aslında zaman ve uzam kendi kendini ortadan kaldırmaktadır ve bu nedenle dünyanın gerçek sonundan başkasını beklemek gereksizdir. Artık tarihi düşünmek mümkün değildir: O, abes ve anlamsız bir hale gelmiştir; tecessüm ve tarih kesinlikle uyuşmamaktadır; tanrının tarihe girdiği yerde, tarih tarih olmaktan çıkar. Ancak tarih eskisi gibi kendi yolunu izlerse, o zaman tecessüm teorisi tarih tarafından çürütülür. Başkaları için daha sonra sadece bir haber, bir öykü ve böylelikle tasarımlarla anıların konusu haline gelecek olan tanrının görünmesi, tanrısallık özelliğini yitirmiştir, daha sonraki günler için sadece doğal

yoldan çoğalarak mucizevi ve olağandışı olaylar mertebesinden tarihin öteki, uysal fenomenlerinin sırasına girmiştir. Bir mucize, bir mükemmelliyet, öykü konusu haline geldiği an, artık mucize olmaktan çıkmıştır. Bu nedenle, zaman tüm gizleri ele verir, diye boşuna söylenmemiştir. Eğer bu yüzden tarihsel bir fenomen, gerçek bir fenomen, tanrının tecessümü haline gelseydi, o zaman bu fenomenin –sadece bu etkisi onun kanıtı olurdu–, tıpkı güneşin yıldızları, gün ışığının gecemizi aydınlatan ışıkları söndürmesi gibi, tarihin tüm ışıklarını, özellikle kilisenin ışıklarını söndürmesi, tüm yeryüzünü büyüleyici göksel ışığıyla aydınlatması, her çağda bütün insanlar için mutlak, her yerde hazır ve nazır, dolaysız bir fenomen olması gerekirdi. Çünkü doğaüstü olan bir şey zamanın tüm sınırlarını aşarak bu şekilde etkide bulunmak ve tahakkuk etmek zorundadır, yalnızca doğal yoldan çoğalan, ister sözlü ister yazılı olsun sadece gelenek sayesinde devamını sağlayan ve etkide bulunan bir şey, aslında sadece dolaylı bir menşein ve doğal durumun kendisi için gereklidir.

Sanat ve bilim alanındaki tecessüm teorileri de farklı değildir. Eğer Hegelci felsefe, felsefe düşüncesinin mutlak gerçekliği olsaydı, o zaman Hegelci felsefedeki aklın hareketsiz kalması, durması, zorunlu olarak zamanın hareketsiz kalması, durması ile sonuçlanacaktı. Çünkü zaman eskisi gibi kendi trajik yolunu izlerse, Hegelci felsefe kaçınılmaz olarak mutlaklığın yüklemine doğru gelecekti. Bir an için geleceği, gelecek yüzyılları düşünelim! Hegelci felsefe zamanla bizim için yabancı, nakledilmiş bir felsefe olmayacak mı? Başka bir çağın-felsefesinin, geçmişin felsefesini kendimizin, günümüzün felsefesi sayabilecek miyiz? İnsanlar ve çağlar geçip gittiklerine, gelecek kuşaklar öncüllerinin bıraktığı mirasla değil, kendi kazandıkları servetle yaşamak istediklerine göre, felsefeler niçin geçip gitmesin? Bir zamanlar Ortaçağ Aristotelesi'ni bir mecburiyet, bir yük gören reformcular gibi, biz de Hegelci felsefeyi aynı şekilde görmeyecek miyiz? Eski ile yeni felsefe arasında nakledildiği için özgür olmayan ile kendiliğinden kazanıldığı için özgür olan felsefe arasında kaçınılmaz bir

karşıtlık oluşmayacak mı? Hegelci felsefe düşüncenin mutlak gerçekliği mertebesini terk ederek, belirli ve özel bir gerçeklik olarak sıralamadaki iddiasız yerini almayacak mı? Zamanın zorunlu, kaçınılmaz etkilerini akıl vasıtasıyla öncelemek, sorunun doğasından hareketle bir zamanlar zamanın doğasından kendi kendine meydana çıkanları önceden anlayıp kavramak makul değil midir, düşünen insanların görevi ve sorunu değil midir?

Öyleyse biz şimdi zamanı akılla öncelemeye ve Hegelci felsefenin gerçekten belirli, özgül bir felsefe olduğunu kanıtlamaya çalışalım. Hegelci felsefe, her ne kadar titiz bilimselliği, evrenselliği ve tartışma götürmez düşünce zenginliğiyle önceki tüm felsefelerden ayrılıyorsa da, bunu kanıtlamak zor olmayacaktır. Hegelci felsefe, başka çağlarda olduğu gibi, insanlık belirli bir düşünsel aşamadayken meydana çıktı; bu çağda belli bir felsefe zaten mevcuttu. Hegelci felsefe bu mevcut felsefeyi temel aldı, ona bağlandı; demek ki kendisinin de belli ve bu nedenle sonlu bir karaktere sahip olması zorunludur. Her felsefe, çağının belirli bir fenomeni olarak, işe bir varsayımla başlar. Hegelci felsefe varsayımsız gibi görünmektedir; ancak önceki sistemlere dayanarak o da kendine bir varsayım bulmuştur, yani mutlak saçmalığa düşmeden kimsenin yadsıyamayacağı zorunlu, makul varsayımlardan farklı olarak tikel, kendinde rastlantısal bir varsayım. Yoksa Hegelci felsefe bir varsayımla başlamıyormu? "Hayır! O işe katışıksız varlıkla başlıyor, özel bir başlangıçla değil, katışıksız bir belirsiz-olanla, başlangıcın kendisiyle başlıyor." Öyle mi? Felsefenin bir başlangıç yapmak zorunda olması bir varsayım değil de nedir? "Bunda anlaşılmayacak bir şey yok, her şeyin ve felsefenin de bir başlangıcının olması doğaldır." Kuşkusuz; ama bu başlangıç rastlantısal, önemsiz bir başlangıç mıdır, buna karşılık felsefeninki özel bir öneme, kendinde ya da bilimsel bir ilk'in önemine mi sahiptir? Hemen şunu soruyorum: Neden böyle bir başlangıç yapılmalıdır? Başlangıç kavramı artık eleştirinin nesnesi olmaktan çıkmamış mıdır, bu kavram tamamen hakiki ve genelgeçer değil midir? Başlangıç

sözcüğünde neden başlangıç kavramını terk edemeyeyim, neden doğrudan doğruya gerçek-olanı temel almayayım? Hegel işe varlıkla başlıyor, yani varlık kavramıyla ya da soyut varlıkla. Ben işe niçin varlığın kendisiyle, yani gerçek varlıkla başlayamayayım? Varlık, tıpkı mantığın nesnesi olduğu zamanki gibi, üzerinde düşünüldüğü sürece beni yine akla geri getireceğinden, niye aklı başlangıç almayayım? Bunu yaptığım zaman, işe varsayımla mı başlıyorum? Hayır! Aklın karşısında kuşku duyamam; kararsızlığımı, soyutlamamı akılsızca diye açıklamadan kendimi ondan yalıtlayamam. Ama, hiçbir şeye aldırış etmeden, bir başlangıç sorunuyla, doğrudan doğruya gerçek varlıkla ya da akılla felsefe yapmaya başlayarak bir varsayımda bulunduğum da bilinmelidir. Ne beis! Varsayımımın sadece biçimsel, görünürde bir varsayım olduğunu, gerçekte ise bir varsayım olmadığını daha sonra kanıtlayamaz mıyım? Düşüncelerimi yazıya dökerken, herhalde ilk kez o anda başlamıyorum düşünmeye. Bunun sonuçlarını, encamını önceden biliyorum. Varsayımımın kendi kendini haklı çıkaracağını bildiğim için, bazı şeyler öngörüyorum sadece.

Hegelci felsefenin kendisine mantıkta seçtiği başlangıç, genel, mutlak zorunlu bir başlangıç mıdır? O daha çok, belirli, Hegel öncesi felsefe açısından belirli bir başlangıç değil midir ve gnoseolojiye bağlamıyor mu? Bu başlangıç, felsefenin ilgi alanının sadece sistematik, biçimsel ve içeriksiz olduğu görüş açısına, felsefenin ilk ilkesine ilişkin eski bir soruya, bilimsel ilk nedir, ilk sorun nedir, sorusuna bağlı değil mi? Bu bağlam, Hegel'in yönteminin –elbette bir biçim ayrımına dönüşen içeriğin ayrımı bir yana bırakılırsa– önemli noktalarda ya da en azından genelde Fichte'nin yöntemi olmasıyla kanıtlanmamış mıdır? Gnoseolojinin izlediği yol, önce bizim için, sonra kendisi için olan ve sonuçta başlangıca dönen bir yol değil midir? Yani bilimin izlediği yol bir daire değil midir? (*Bkz. Gnoseolojinin Temelleri*, 2. Basım, s. 291-301; *Gnoseolojinin Özgünlüğünün Anahatları*, 2. Basım, s. 4; *Gnoseoloji Kavramı Üzerine*, 2. Basım, s. 35-36;

Schelling'in Transandantal İdealizm Sistemi, örneğin s. 186-190) Ancak biçimsel dairevi hareket, felsefenin bilimsel şekilde betimlenişinin, yönteminin, felsefenin özü yerine geçtiği, sayıldığı yerde, sistemin (burada en dar anlamında) olmadığı, felsefenin olmadığı yerde bir gereksinim ya da zorunlu bir akıbet haline gelmiyor mu? Çünkü sistem, dümdüz sonsuza kadar uzanmayıp, sonuçta başlangıcına dönen, içine kapalı bir dairedir sadece. Hegelci felsefe, bugüne kadarki sistemlerin gerçekten en mükemmelidir. Hegel, Fichte'nin isteyip de başaramadığını başarmıştır, çünkü Fichte başlangıca özdeş bir sonla değil, bir gereklilikte bitirmektedir sistemini. Ancak sistematik düşünme yine de kendinde düşünme, asıl düşünme değil, sadece kendini betimleyen düşünmedir. Düşüncelerimi betimlerken, onları zamana aktarıyorum; bendeki, kafamdaki bir arada, aym zamanda olan, arasızlığı aşan anlayış, şimdi ardısıralı hale gelmektedir. Betimlenecek olanı var olmayan diye görüyor, gözümün önünde belirmesine izin vermiyorum, betimleyişten önceki şeyden soyutluyorum. Bu nedenle başlangıç olarak seçtiğim şey, önce tamamen bir belirsiz-olandır; onun hakkında henüz bir şey bilmiyorum –betimleyen bilginin önce bir bilgi haline gelmesi gerekir. Bu yüzden işe sadece başlangıç kavramıyla başlayabilirim; çünkü hangi konuyu seçersem seçeyim, başlangıçta, bu, hep bir başlangıç niteliğine sahiptir. Bu alanda Hegel, Ben'i öne çıkaran Fichte'den daha tutarlı, daha bilimseldir. Ne ki, başlangıç artık bir belirsiz-olan olduğundan, devam da bir belirleme anlamı taşır. Başlangıç olarak aldığım şey, ancak betimleyiş süreci içinde belirlenir, meydana çıkar. Bu nedenle devam, bir geri dönüştür –çıkış noktası aldığım yere tekrar geri dönerim–, geri dönüşte düşüncenin arasızlığını, zamanlaştırılışını tekrar iptal ederim: Kaybolan özdeşliği yeniden kurarım. Ancak geri gel diğim ilk, artık başlangıçtaki, belirsiz, kanıtlanmamış ilk değil, tersine araçlı ve bu nedenle aynı olmayan ya da eğer aynı da olsa, artık aynı biçimde olmayan bir ilktir. Bu süreç şimdi elbette temellendirilmiş, zorunlu bir süreçtir, ancak beliren, kendini be-

timleyen düşünce ile kendinde düşünce, yani içsel düşünce arasındaki ilişkiye dayanmaktadır yine de. Bu böyle tasarlanmaktadır. Hegel'in *Mantık*'ını baştan sona okuduğum zaman, sonunda tekrar başlangıca dönerim, idea düşüncesi ya da mutlak idea, öz ideasını, varlık ideasını içerir. Bu durumda varlık ve özün idea'nın momentleri olduğunu ya da mutlak idea'nın nüve halinde mantık olduğunu bilirim. Sonunda tekrar başlangıca dönerim, ama umut ederim ki zamansal olarak değil, *Mantık*'ı tekrar baştan başlayarak okumak için değil –yoksa ikinci, üçüncü ve birçok kez aynı yolu izlemek, ömrüm boyunca Hegel'in *Mantık*'ı içinde dönüp durmak zorunda kalırdım–, tersine mutlak idea ile birlikte üç ciltlik *Mantık*'ı kapatırım, çünkü *Mantık*'ta artık nelerin bulunduğunu bilirim. Zamansal aracılık sürecini bilgilerimin arasında saklar, alıkoyarım; mutlak idea'yı bir bütün olarak bilirim ve süreçlerini biçimsel olarak tekrar canlandırmak için elbette zamana ihtiyacım vardır, ama bu arasızlığın hiç önemi yoktur burada. Üç ciltlik *Mantık*, yani betimlenen mantık bu yüzden kendinde amaç değildir; aksi takdirde hayatta *Mantık*'ı hiç durmadan okumak ya da bir dua gibi ezberlemekten başka bir amacım olmazdı. Mutlak idea kendi aracılık sürecini geri almakta, iptal etmektedir, bu süreci kapsamına almakta, kendini ilk ve son diye, tek ve her şey diye göstererek betimlemenin gerçekliğini ortadan kaldırmaktadır ve bu nedenle ben de *Mantık*'ın sayfalarını kapatırım, bu kapsamlı (extensiv) varoluşu tek bir düşüncede toplarım. Bu yüzden *Mantık* bizi kendimize, içsel bilgi edimine geri getirir, araçlı, betimleyen bilgi, araçsız bilgi haline gelir; ancak Jacobi'nin öznel anlamdaki araçsızı gibi değil, çünkü bu anlamda araçsız bir bilgi yoktur. Ben başka bir araçsızlığı kastediyorum.

Düşünme, özdevim olduğu sürece, araçsız bir eylemdir. Başkası benim için düşünebilir; bir düşüncenin doğruluğundan sadece kendim emin olurum. Platon, anlayışsız bir kişi için yok sayılır, bir anlam taşımaz; düşüncelerini sözleriyle birleştiremeyenler için boş bir kâğıt parçasıdır. Yazılı Platon benim için sade-

ce araçtır; her şeyin bağlı olduğu, dayandığı ilk, *a priori*, temel olan ise anlaktır. Anlayış kazandırmak felsefenin işi değildir, çünkü o bunu varsayar; felsefe yalnızca anlayışımı belirler. Belirli bir felsefe aracılığıyla kavramların üretilmesi, reel değil, salt biçimsel bir üretmedir; hiçten yaratma değil, içimdeki henüz belirsiz olan, ama her çeşit belirlemeye yatkın düşünsel malzemenin gelişmesidir sadece. Filozof yalnızca, neyi bilebileceğimi bilinç düzeyine çıkarır, düşünsel melekemle bağ kurar: Bu nedenle felsefe, ister sözlü ister yazılı olsun, bitiminde doğrudan doğruya kendi kaynağına geri döner; felsefe sırf konuşmak için değil –lafazanlığı sevmeyişinin nedeni budur–, tersine konuşmamak, düşünmek için konuşur; sırf kanıtlamak için değil –sofistçi tasım kuramından nefret edişinin nedeni budur–, tersine neyi kanıtlıyorsa, bunun her kanıtlama ilkesinde, anlakta mutlaka böyle olduğunu, bunun yasal bir düşünce, yani her düşünen kişiye bir anlak yasası ifade eden bir düşünce olduğunu göstermek için kanıtlar. Kanıtlama, söylediğimin doğru olduğunu göstermekten, düşüncenin dışavurumunu düşüncenin ilk kaynağına geri almaktan başka bir şey değildir. Bu nedenle kanıtlamanın önemi, dil'in önemi dikkate alınmadan anlaşılamaz. Dil, türün gerçekleştirilmesinden, bireysel ayrılıkları kaldırarak türün birliğini göstermek için, Sen ile Ben'in aracılığından başka bir şey değildir. Bu yüzden söz öğesi hava gibidir, en tinsel ve en genel yaşam aracıdır. Kanıtlama artık düşünceyi aktarma eyleminde sadece başkaları için bir nedene sahiptir. Bir şey kanıtlamak istediğim zaman bunu başkaları için kanıtlarım. Kanıtlarken, öğretirken, yazarken her halde kendim için kanıtlamam, öğretmem, yazmam; çünkü, en azından önemli noktalarda, neyi yazmadığımı, öğretmediğimi, tartışmadığımı bilirim; bu yüzden çok iyi bilinen, üzerinde hiç kuşku duyulmayan ve seçik olan, başkalarının nasıl olup da bilmediklerine akıl erdirilemeyen şeyler konusunda yazmak çok zordur. Çok iyi bildiği bir konuda bir şeyler kaleme alan yazar, bu konuda yazmayı gereksiz bularak kendine özgü bir mizah türüne başvurur. Yazısını yazıda neticesiz kı-

lar, kanıtta kanıtla alay eder. Eğer yazmam gerekirse, hem de iyi ve ayrıntılı bir şekilde yazmam gerekirse, o zaman benim bildiğimi başkalarının da bildiğinden, en azından bunu benim bildiğim gibi bildiklerinden kuşku duymam gerekir. İşte sırf bu nedenle düşüncelerimi açıklarım. Ancak onların bunu bilmeleri gerektiğini ve bilmelerinin mümkün olduğunu da varsayarım. Öğretmek ezberletmek değildir, öğretmen aktif bir yetenekle, öğrenme yeteneğiyle bağ kurar. Sanatçı güzellik duygusunu varsayar; bu duyguyu kendisi vermek istemez ve veremez; çünkü eserlerini güzel bulmamız, onları benimseyerek algılamamız için sanatçının bizde sanat duygusunu varsayması gerekir; o bunu sadece oluşturabilir, ona belirli bir yön verebilir. Aynı şekilde filozof da, spekülatif bir Dalay-Lama olduğunu, anlağı tamamen tahrip ettiğini kabul etmez. Düşüncelerini doğru diye kavrayabilmemiz, kendisini sadece anlayabilmemiz için, anlakta olduğu gibi bizde de ortak bir ilkenin, ortak bir ölçütün bulunduğunu varsayar. Anladığını bizim de anlamamız, bulduğunu tekrar kendimizde bulmamız gerekir; çünkü düşünme bizdedir, içimizdedir. Bu nedenle kanıtlama, sırf düşüncede ve düşüncenin kendisi için bir düşüncenin aracılığı değil, benim olduğu sürece düşünme ile onun olduğu sürece başkasının düşünmesi arasında dil vasıtasıyla bir aracılıktır ya da aklın özdeşliğini anlamak için Ben'le Sen arasında bir aracılık ya da düşüncemin benim olmadığını, tersine benimki olabileceği gibi pekâlâ başkasınınki de olabilecek kendinde ve kendi için düşünce olduğunu sınamaya yarayan bir aracılıktır. Düşüncelerimizin anlaşılıp anlaşılmadığını ve benimsenip benimsenmediğini umursamıyorsak, o zaman bu umursamazlık şu ya da bu sınıfta insanlarla ilgilidir; çünkü biz bu insanları önyargılı, özel çıkarlar peşinde koşan, tikel duygulara kapılmış, düzelmez, karakterce bozulmuş kişiler olarak görürüz. Sayılarının ise burada hiç önemi yok. Ancak, insan kendisiyle yetinebilir, çünkü kendini kendinden ayırt etmeyi, başkası –insan kendisiyle konuşur, sohbet eder– olabileceğini bilir ve düşüncesinin, eğer, en azından olasılığa göre, başkasının da dü-

şüncesi değilse, kendisininki olmadığını bilir. Ne ki, bütün bu umursamazlıklar, kendinle yetinmeler sadece tikel fenomenlerdir. Aslında hiç de ilgisiz kalmayız; düşüncelerimizi başkalarına açma, iletişim itkisi, doğal bir itkidir, hakikatin itkisidir. Kendi meselemizin hakikiliğinden sadece başkasının –elbette herhangi rastlantısal bir başkası değil– aracılığıyla emin oluruz. Hakiki olan ne benimdir, ne senin, tersine genelindir. Ben ile Sen'i birleştiren düşünce hakiki bir düşüncedir. Bu birleşme hakikatin onayı, işareti, olumlanmasıdır, çünkü artık kendisi hakikattir. Birleşen her şey iyi ve hakikidir. Bu durumda hırsızlık vb. de iyi ve hakikidir, çünkü burada insanlar genellikle bir araya gelirler, şeklindeki bir itiraza verilecek yanıt yok doğrusu. Burada herkes kendi başına kalır.

Tanıdığımız, bildiğimiz tüm filozoflar –yoksa onları tanımamış olurduk–, ya Sokrates gibi sözlü ya da yazılı olarak düşüncelerini ifade etmişler, yani öğretmişlerdir. Düşüncelerin ifade edilmesi, öğretmek anlamına gelir; ama öğretmek kanıtlamaktır. Demek ki kanıtlamak, düşünürün ya da içe kapalı düşünmenin kendisiyle ilişkisi değil, tersine düşünürün başkalarıyla ilişkisidir. Bu nedenle kanıtların ve sonuçların gösterilmesi akıl biçimleri[3] değildir, içsel düşünme ve bilgi ediminin biçimleri değildir; onlar sadece düşüncenin aktarılış biçimleri, ifade tarzları, betim-

3 Mantıksal denilen yargı ve sonuç biçimleri, aktif düşünme biçimleri değildir, nedensel akıl ilişkileri değildir. Bu biçimler bütünün ve bölümün, zorunluluğun, nedenin ve sonucun metafizik genellik, özellik, tekillik kavramlarını varsayar, sadece bu kavramlar vasıtasıyla düşünülür, yani bunlar koyulmuş, türetilmiş asli olmayan düşünme biçimleridir. Sadece metafizik ilişkiler mantıksal ilişkilerdir –kategorilerin bilimi olarak yalnızca metafizik hakiki, içrek mantıktır–, bu Hegel'in derin düşüncelerinden biridir. Mantıksal denilen biçimler soyut, elementer dil biçimleridir; ama konuşmak düşünmek değildir –aksi takdirde en geveze kişinin en büyük düşünür olması gerekirdi. Bizim alışılagelmiş düşünmemiz ise, (az ya da çok) bilinmeyen, zor anlaşılan, içimizde dâhice etki yaratan yabancı bir yazarın çevirisidir ve mantıksal denilen biçimler özgün-olanda değil, sadece bu çeviride geçerlidir, bu yüzden yerleri optikte değil, henüz bilinmeyen bir alan olan tin'in diyoptrik'indedir.

leniş ve sunuluşları, görünüşleridir. Kıvrak zekâlı ve tezcanlı bir öğrenci bu yüzden kanıtlayan öğretmeninden önde gider; o daha ilk düşünceyle birlikte, bir başkasının önce kanıtları görüp, duymasından sonra aşacağı aktarım sürecini bir anda öncelemiştir. Düşünme dehaları tıpkı sanat dehaları gibi mevcuttur ve belli bir dereceye kadar –duyarlılık olarak– her insanda bulunur. Duyuruş biçimlerini, ifade tarzlarını kendinde ve kendi için düşünmenin, aklın temel biçimleri diye görmemizin nedeni, doğrudan doğruya dehadan fışkıran, bize gelen, özümüzle birlikte bize verili olan temel düşüncelerimizi kendimiz için, belirgin şekilde bilinç düzeyine çıkarmak üzere bir başkası için, adeta sergilemekten ve betimlemekten, kendimize öğretmekten kaynaklanır; düşünürken bile düşüncelerimizi ifade eder, konuşuruz. Demek ki kanıtlama, düşüncelerimi benimlik biçimine sokmama yarayan, başkasına da bu biçimi kendi düşüncesi olarak gösteren bir araçtır yalnızca. Bildirim, duyuru olmadan kanıtlama bir anlam taşımaz. Ancak düşüncelerin duyurulması maddi, gerçek bir bildirim değildir –kulaklarıma çarpan ses, darbe ile ışık birer reel bildirimdirler–, maddi-olanı edilgen şekilde algılarım; acı çekerim; oysa manevi-olanı sadece kendim, özdevim vasıtasıyla algılarım. Bu nedenle kanıtlayıcının bildirdikleri, meselenin kendisi değil, sadece araçtır; çünkü düşüncelerini, damlalıktan akan ilaç gibi, bana telkin etmemekte, Kutsal Franziskus gibi sağır balıklara vaaz vermemekte, tersine düşünen varlığa hitap etmektedir. Asıl meseleyi yani meselenin anlaşılmasını bana o vermez, genel olarak o hiçbir şey vermez –aksi takdirde filozof, bugüne kadar hiçbirinin başaramadığı şeyi, yani filozoflar yaratmayı başarabilirdi–, o daha çok anlağı varsayar; bana –yani aslında başkalarına– anlağımı aynada gösterir. O sadece bir oyuncudur, neye öykünmem gerektiğini somutlaştırır, bana sunar yalnızca –betimleyen, sistematik felsefe, kendine dönmüş maddi düşünmenin lirizmine karşılık dramatik, teatral felsefedir–, o bana şöyle der ve gösterir: Bu akla yatkındır, hakikidir, bu yasadır, eğer doğru dü-

şünürsen, o zaman böyle düşünmek zorundasın ve böyle düşünürsün. O gerçi bana kendi düşüncelerini kabul ettirmek ister, ama sırf kendininki değil, tersine genel olarak akla uygun düşünceleri, yani benimkileri de; o sadece benim anlağıma hitap eder. İstemin haklılığı burada yatmaktadır: Felsefe tahrik etmeli, düşünmeyi teşvik etmelidir, yoksa anlağımızı, can sıkıcı etkileri olan ağızdan çıkmış ya da yazılı bir söz içine hapsetmemelidir –ve her duyurulan, bildirilen düşünce söze dönüşmüş düşüncedir–. Felsefenin, ister sözlü ister yazılı, her çeşit betimlenişi sadece bir araç anlamı taşır ve taşıyabilir. Her sistem, aklın sadece dışavurumu, imgesidir, bu nedenle akıl için yalnızca bir nesnedir; bu nesne aklı, yeniyi düşünen özde üremeye devam eden, canlı bir güç olarak kendinden ayırır ve bir nesne olarak eleştiriye karşı çıkar. Salt bir araç olarak görünmeyen ve benimsenen her sistem aklı kısıtlar ve telef eder; çünkü araçsız, asli, içerikli düşünmenin yerine araçlı, biçimsel düşünmeyi geçirir, hayal gücünü öldürür; akıl ile kitap harflerini birbirinden ayırmayı olanaksız hale getirir, çünkü sözün de düşüncelerle saptanması zorunludur –görünüşte bir varoluşa sahip sistemlerin sınırlılığı burada belli olmaktadır– ve böylelikle dışavurulan her düşüncenin, her sistemin asli anlamı ve belirlenimi tamamen yadsınacak, yerini bulmayacaktır. Tüm betimlemeler, tüm kanıtlamalar –düşüncenin betimlenmesi kanıtlamadır– asli belirlenimleri gereğince –ki sadece buna riayet etmemiz gerekir– ereğine ulaşmak için başkasının bilgi edimini kendine katar.

Ayrıca betimlemenin ya da kanıtlamanın aynı zamanda kendi için de bir erek olduğu bellidir –tıpkı her aracın önce erek olması gibi. Biçimin kendisi öğretici olmak zorundadır; nesnel biçimde ifade edersek; felsefenin betimlenişi felsefi olmalıdır– işte bu noktada, biçimin içerikle özdeşliğine ilişkin sistemin haklılığı ortaya çıkmaktadır. Betimleme felsefi olduğu, düşünceye uygun düştüğü sürece sistematik bir betimlemedir. Böylelikle betimleme kendinde ve kendi için bir değer kazanır. Sistem ku-

rucular bu nedenle birer sanatçıdır; felsefi sistemler tarihi bir tablolar galerisidir, aklın müzesidir. Hegel felsefi sanatçıların en yetkinidir, betimlemeleri, en azından bir bölümü, bilimsel sanat duygusunun misli görülmemiş örnekleridir ve kesinlikleri nedeniyle aklı eğitmenin ve disipline sokmanın gerçek araçlarıdır. Ancak bu yüzden o da –genel, burada tartışılmayan bir yasa uyarınca– biçimi öz haline, düşüncenin varlığını başkası için kendinde varlık haline, göreli ereği asıl erek haline getirmektedir. Hegel anlağı betimleme içinde öncelemek ve hapsetmek, sistem içinde yoğunlaştırmak istiyordu. Sistem adeta aklın kendisi olacaktı, araçsız eylem araçlı eyleme dönüşecekti. Betimleme hiçbir şey, yani bizde, içimizde hiçbir şey varsaymayacaktı, bizi boşaltıp tüketerek geriye hiçbir şey bırakmayacaktı. Hegelci sistem aklın kendini mutlak şekilde dışavurumudur; bu dışavurum Hegel'de doğal hakkın salt spekülatif ampirizm olmasıyla nesnel bir biçimde belirmektedir. Sadece bu nokta, yani Hegel'in her şeyi betimlemede yoğunlaştırması, anlağın önvaroluşundan soyutlaması, anlağımıza seslenmemesi, biçimcilikten ve öznelliğin ihmalinden şikâyetin gerçek ve de son nedeni olmaktadır. Gerçi Hegel sonuçta aracılık sürecini iptal etmektedir, ama biçim özlülük olarak görüldüğü için, aracılık sürecinin nesnelliği ya da öznelliği konusunda yine kuşkuda kalınmaktadır. Bu nedenle mutlak-olanın aktarılma sürecini biçimsel bir süreç olarak görenler maddi yönden haklıdır, ancak tersini, yani bu sürecin nesnel gerçeklik olduğunu iddia edenler de, en azından biçimsel olarak, haksız değildir.

Demek ki, Hegelci felsefe spekülatif sistematik felsefenin tepe noktasıdır. Böylece *Mantık*'ın başlangıç nedenini bulmuş ve tartışmış olduk. Her şey kendini betimlemeli (kanıtlamalı) ya da betimleme içinde çözülüp son bulmalıdır. Betimleme, betimleyişten önceki bilinenlerden soyutlar kendisini ve mutlak bir başlangıç yapması gerekir. Ama işte bu noktada betimlemenin sınırı meydana çıkar. Düşünme, düşünmenin betimlenişinden

öncedir. Betimlemede başlangıç sadece betimleme içindir, ama düşünme için bir ilk değildir. Betimlemenin, daha sonra meydana çıkan, ama içimizde, düşünmede her zaman mevcut olan düşüncelere ihtiyacı vardır.[4] Betimleme, kendinde ve kendi için araçlı-olandır; bu nedenle ilk de betimlemede bir araçsız-olan değildir artık, tersine koyulmuş-olan, bağımsız-olan, aktarılmış-olandır. İlk burada, kendisi nedeniyle kuşkuya yer bırakmayan düşünce-belirlenimleriyle belirlenmektedir; kendini betimleyen, zamansal olarak açıklayan felsefeden öncedir ve bağımsızdır. Böylece betimleme hep daha yüksek, kendine kıyasla *a priori* bir aşamaya seslenir. Yoksa bu, Hegel'in *Mantık*'ındaki "varlık" için söz konusu değil midir? "Varlık araçsız-olan, belirsiz-olan, kendine benzer-olan, kendisiyle özdeş-olan, ayrımsız-olandır." Ama burada araçsızlık, belirsizlik, özdeşlik kavramları varsayılmıyor mu? "Varlık hiçliğe intikal eder; doğrudan

4 Burada betimleme ifadesiyle nitelenen şeyin adı Hegelci felsefede 'koymak'-tır. Örneğin kavram, artık kendinde yargıdır, ama henüz bir yargı olarak koyulmamıştır; yargı kendinde sonuçtur, ama henüz bir sonuç olarak koyulmamıştır, tahakkuk etmemiştir. Öncekiler sonrakileri varsayar, ama bunların kendileri için ortaya çıkmaları gerekir ki, böylece kendinde ilk olan bu varsayılanlar da (yani sonrakiler de) tekrar kendileri için koyulsun. Bu yöntem sayesinde Hegel, kendi için gerçekliği bulunmayan belirlenimleri bağımsız hale getirmektedir. *Mantık*'ın başlangıcında varlığın durumu da böyledir. Varlık, reel, gerçek varlığın sahip olduğu anlamdan başka bir anlama mı sahiptir? O zaman varlık kavramıyla varoluş, realite, gerçeklik kavramları arasındaki fark nedir? Her halde hiçbir şey; ama bu yalıtlayış ve fark gözetiş bir şey değil midir? Hegel'in özel mantıksal ilişkiler diye bağımsızlaştırdığı sonuç ve yargı biçimlerinde de durum aynıdır. Olumlayan, yadsıyan yargılar özel bir ilişkiyi, araçsızlık ilişkisini, buna karşılık tekil, tikel, tümel yargı, içdüşünme ilişkisini ifade etmeliydi. Ancak bütün bu farklı yargı biçimleri sadece ampirik söyleyiş tarzlarıdır; bu söyleyiş tarzlarının, mantıksal bir ilişkiyi ifade etmek için, önce öznenin öze ilişkin ayrımının, doğasının, türünün yüklem tarafından içerildiği bir yargıya indirgenmesi zorunludur. Sorunlu, yalın yargılarda da durum aynıdır. Kavram yargısının da koyulması için, bu biçimlerin de özel aşamalar olarak koyulması ve yalın yargının tekrar araçsız bir yargı olması gerekir. Ancak bu yargı biçimleri, reel mantıksal bir ilişki için neyi temel almalıdır? Bu, sadece yargıya varan öznede bulunmamakta mıdır?

doğruya kaybolma hareketidir." Burada tasarımların kendisi varsayılmıyor mu? Kaybolmak bir kavram ya da daha çok duyusal bir tasarım değil mi? "Oluş kargaşadır, varlıkla hiçliğin durulmamış birliğidir; varoluş ise dinginliğe ulaşmış olandır." Burada da, dinginlik gibi, çok kuşkulu bir tasarım varsayılmıyor ya da en azından kabul edilmiyor mu? Kuşkucular buna şöyle itiraz edemez mi: Dinginlik duyusal bir yanılgıdır, her şey sürekli bir hareket halinde. Sadece birer imge de olsalar başlangıçta bu tür tasarımlar gerekli midir? Ama benzerlik, özdeşlik vb. kavramları gibi bu tür varsayımların en azından doğal oldukları söylenebilir, yoksa varlık'ı nasıl düşünebilirdik? Bu kavramlar, bize varlık'ı ilk diye kavramamızı sağlayan zorunlu araçlardır. Doğru; ama varlık, en azından bizim için, araçsız-olan değil midir? Kendimizi soyutlayamayacağımız bir ilk değil midir? Kuşkusuz bunu Hegelci felsefe de bilmektedir. *Mantık*'ın çıkış noktasını oluşturan varlık, bir yandan fenomenolojiyi, öte yandan mutlak idea'yı varsayım olarak içermektedir. Varlık (ilk, belirsiz olan) sonuçta iptal edilmektedir; hakiki başlangıç olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ama o zaman *Mantık* da tekrar bir fenomenoloji, varlıksa sadece fenomenolojik bir başlangıç olmuyor mu? *Mantık*'ta da görünüş ile hakikat arasında bir tezat bulunmuyor mu? Niçin hakiki başlangıçla başlanılmıyor? "Evet, hakiki-olan sadece sonuç olabilir; hakiki-olan kendini kanıtlamak, yani betimlemek zorundadır." Peki, ama bu, eğer varlık idea'yı varsayıyorsa, yani idea aslında ilk diye varsayılmışsa, nasıl gerçekleşecektir? Ve bu şekilde felsefenin hakikat olarak teessüs etmesi ve kendini kanıtlaması gerekiyor, böylece artık ondan kuşku duyulmayacak, yani kuşkuya düşmek için nesnel bir neden bulunmayacaktır. Elbette A diyen, B de demek zorundadır. Başlangıcı *Mantık*'ın varlık'ında görenler, şimdi idea'da da görecektir, bu varlık kendini kime kanıtlarsa, idea da kendini ona kanıtlamış olacaktır. Ancak A demek istemeyen biri için durum nedir? Şayet bu kişi, senin belirsiz, katışıksız varlık'ın re-

el-olana uymayan bir soyutlamadır yalnızca; gerçek olan yalnızca somut varlıktır ya da bana önce genel kavramların gerçekliğini açıkla, derse durum ne olacaktı? Böylece salt bu *Mantık*'a değil, genel olarak felsefenin hakikatine ve gerçekliğine değinen genel sorunlara gelmiyor muyuz? Acaba mantık adcılarla gerçekçiler arasındaki tartışmanın (doğal bir karşıtlığı eski kavramlarla tanımlamak için) fevkinde midir? *Mantık* daha ilk kavramlarında duyusal görüşe ve avukatlarına, anlağa hemen ters düşmüyor mu?

Bunun *Mantık*'a muhalefet etme hakkı yok mudur? *Mantık* kendi sesini kabul etmeyebilir; ama buna karşılık anlak da şu sözlerle *Mantık*'ı reddeder: Sen kendi meselende yargıçsın. Burada da, Fichte felsefesindeki gibi, bilimin hemen girişinde aynı çelişki yok mudur? Orada ampirik, gerçek ben'le katışıksız ben arasında, burada ise ampirik, gerçek varlıkla katışıksız varlık arasındaki çelişki. "Katışıksız ben, artık ben değildir"; ama *katışıksız, ıssız* varlık da artık varlık değildir. *Mantık* şöyle diyor: Belirli varlıktan soyutlarım kendimi, varlıkla hiçliğin birliğini belirli varlıkla belirlemem. Eğer bu birlik anlağa paradoks ve gülünç gelirse, anlak katışıksız varlığın yerine belirli bir varlığı geçirir ve o zaman varlığın hiçlik olması gerektiği de elbette bir çelişkidir. Ama anlak buna tekrar yanıt verir. Sadece belirli varlık varlıktır; varlık kavramında mutlak belginlik kavramı bulunur. Varlık kavramını varlığın kendisinden alırım; ama bu yüzden varlığa karşılık bir şey'i değil, hiçliği de koyarım, çünkü ben her zaman ve ayrılmaz bir şekilde varlıkla bir şey'i birleştiririm. Bu nedenle varlıktan belginliği kaldırırsam, o zaman varlıktan geriye bana da bir şey kalmaz. Eğer bu varlıktan kalkarak onun hiçlik olduğunu gösterirsem, bu bir mucize değildir, hatta kendiliğinden anlaşılır bir şeydir. İnsandan onu insan yapan şeyleri kaldırırsan, o zaman onun insan olmadığını hiç güçlük çekmeden kanıtlayabilirsin. Ama özgül ayrımını kaldırdığın insan kavramı, nasıl ki artık insan kavramı değil de, tıpkı

Diogenes'in Platoncu insanı gibi, kendini yaratmış bir özse, aynı şekilde içeriğini kaldırdığın varlık kavramı da artık bir varlık kavramı değildir. Şeyler ne denli farklıysa, varlık da o denli farklıdır. Varlık belli bir şeyle birdir. Kimin varlığını alırsan, her şeyini almış olursun. Varlık yalıtlanmaya izin vermez. Varlık özel bir kavram değildir: Anlak içinse en azından her şeydir.

Bu durumda *Mantık* ya da belirli bir felsefe, duyusal gerçeklik karşısında, gerçeklik anlayışı karşısında işe bir çelişkiyle başlarsa, bu çelişkiyi çözmeden hakikati ve gerçekliği nasıl kanıtlayabilir? Bu felsefenin kendini hakiki diye kanıtlaması şüphe götürmez; ama söz konusu olan bu değildir. Kanıtlama iki şeyi gerektirir. Kanıtlama sırasında düşünür ikiye ayrılır; kendisiyle çelişkiye düşer, ne zaman ki düşünce bu kendine karşı çıkışı başarıyla atlatır ve aşar, o zaman bu düşünce kanıtlanmış olur. Kanıtlama çürütmekten başka bir şey değildir. Her anlıksal belirleme bir karşıta, bir çelişkiye sahiptir. Hakikat, bir şeyin karşıtıyla olan birliğinde değil, onun çürütülmesindedir. Diyalektik, spekülasyonun kendisiyle monoloğu değil, spekülasyonla ampiri (görgü) arasında bir diyalogdur. Düşünür, kendisinin karşıtı olduğu sürece diyalektikçidir. Bu ise, kendinden kuşku duyma sanatının ve gücünün en yüce aşamasıdır. Eğer felsefe ya da mantık kendini kanıtlamak istiyorsa, o zaman rasyonel ampiriyi ya da kendisine karşı çıkan, kendisini yadsıyan anlağı çürütmek zorundadır; aksi takdirde anlağa karşı gösterdiği tüm kanıtlar yalnızca öznel birer güvence olarak kalır. Varlığın karşıtı –*Mantık*'ın ele aldığı gibi, genelde– hiçlik değil, tersine duyusal, somut varlıktır. Duyusal varlık, mantıksal varlığı yadsır, biri ötekiyle, öteki diğeriyle çelişkiye düşer. Bu çelişkinin çözümü, mantıksal varlığın gerçekliğine kanıt olurdu, onun, şimdi anlık için de geçerli, bir soyutlama olmadığına kanıt olurdu.

Varsayımsız başlayan biricik felsefe, kendinden kuşkulanma özgürlük ve cesaretine sahip olan, kendini karşıtından yaratan bir felsefedir. Ne ki yeni felsefelerin hepsi işe karşıtlarıyla değil,

kendileriyle başlamıştır. Felsefeyi, yani kendilerininkini doğrudan doğruya hakikat olarak varsaymışlardır. Bunlarda aracılık sadece, ya Fichte'deki gibi açıklama ya da Hegel'deki gibi gelişme anlamına gelir. Kant eski metafiziğe eleştirel yaklaşıyordu, ama kendine değil. Fichte Kantçı felsefeyi hakikat saymıştır. O Kantçı felsefeyi bir bilim düzeyine çıkarmak, Kant'ta ayrı olanları birleştirmek, ortak bir ilkeden türetmek istiyordu. Schelling de aynı şekilde, bir yandan Fichteci felsefeyi üzerinde uyuşulmuş hakikat varsaymış, öte yandan Fichte'nin tersine Spinoza'yı yeniden canlandırmıştır. Hegel, Schelling aracılığıyla aktarılan Fichte'dir. Hegel, Schelling'in mutlak-olanına karşı çıkmış, ondaki içdüşünme, anlak, olumsuzluk momentinin eksikliğini görmüştür; yani mutlak özdeşliğin kucağını kavramın (Fichteci ben'in) tohumlarıyla canlandırmış, belirlemiş, döllemiştir; ama ne ki o da mutlak-olanı bir hakikat varsaymıştır. Hegel mutlak özdeşliğin varoluşunu, nesnel gerçekliğini reddetmemiş, Schellingci felsefeyi, özü gereği hakiki bir felsefe olarak varsaymıştır; o sadece biçim eksikliği nedeniyle bu felsefeye serzenişte bulunmuştur. Bu yüzden Hegel Schelling'e karşı, tıpkı Fichte'nin Kant'a davrandığı gibi davranmaktadır. Her ikisinin felsefesi de içerikleri, malzemeleri gereği hakiki birer felsefeydi; her ikisi de salt bilimsel, yani sistematik, biçimsel bir çıkar peşindeydi. Her ikisi de mevcut felsefenin özünü değil, özel-olanı, belirli özgülükleri eleştiriyordu. Mutlak-olan konusunda kuşkuya yer yok. Ama önce kendini kanıtlaması, böyle olduğunun anlaşılması gerekir. O zaman sonuç haline, aktaran kavramın nesnesi haline, yani sadece anlıksal görüşün bir güvencesi değil, bilimsel bir hakikat haline gelir.

Ama işte bu yüzden mutlak-olanın kanıtı Hegel'de de –süreç içindeki bilimsel titizliği bir yana bırakılırsa– öze, ilkeye nazaran sadece biçimsel bir öneme sahiptir. Hegelci felsefe daha başlangıç ve çıkış noktasında bir çelişki, hakikat ile bilimsellik, özsellik ile biçimsellik, düşünme ile yazma arasında bir çelişki

oluşturur. Mutlak idea hiç kuşkusuz biçimsel varsayılmamıştır, ama özü gereği böyledir. Hegel aracılık basamakları ve aşamalar diye öncelediklerini kesinlikle mutlak idea'dan yola çıkarak düşünmüştü. Hegel mutlak idea'dan vazgeçmemiş, onu unutmamış, tersine mutlak idea'yı yaratacak olan, mutlak idea koşulları altındaki karşıtını düşünmeye başlamıştı. Mutlak idea biçimsel olarak kanıtlanmadan önce, konuya göre kanıtlanmıştır. Bu yüzden hep kanıtlanamaz kalmakta, idea'nın karşıtında kendini öncelemiş bir öncülün bulunduğunu fark eden bir başkası için hep öznel kalmaktadır, idea'dan vazgeçiş ikiyüzlülüktür, adeta vazgeçer gibi görünmektir, bir oyundur. Bunun en güçlü kanıtı, felsefenin başlangıcı olması gereken *Mantık*'ın başlangıcıdır. Varlıkla başlanılması ise sadece bir biçimciliktir, çünkü bu, hakiki başlangıç, hakiki ilk değildir: pekâlâ mutlak idea ile de başlanabilirdi, çünkü Hegel daha önce *Mantık*'ı yazmadan, yani mantıksal ideasına bilimsel bir bildirim biçimi vermeden önce, mutlak idea bir kesinlikti, dolaysız bir hakikatti. Mutlak idea, mutlak hakikatten çok, kendinin kuşkuya yer bırakmayan kesinliğidir, hakiki diye kendini varsaymakta, başka şey olarak varsaydığı ise, özü gereği tekrar idea'yı varsaymaktadır. Böylece kanıt, yalnız biçimsel bir kanıt olmaktadır. Mutlak idea, düşünür Hegel için mutlak kesinlikti, yazar Hegel içinse biçimsel bir belirsizlikti. Sorun hakkında kuşkusu bulunmayan, gereksinimsiz, betimlemeyi aşan düşünür ile, düşünür için kesin olanı biçimsel bir belirsizlik olarak koyan, nesnelliğini bozan, gereksinimli, arasız (sukzessive) yazar arasındaki bu çelişki, varlığı ve özü varsayan mutlak idea sürecidir, ama bu süreçte varlık ve özün aslında idea'yı varsayması gerekmekteydi, işte bu, *Mantık*'ın edimsel başlangıcı ile ancak sonda yer alan asıl başlangıç arasındaki çelişkiyi açıklamaya yeterli nedendir. Hegel mutlak idea'nın bir kesinlik olduğuna yürekten inanmıştı; bu konuda bir eleştirmen, bir kuşkucu değildi; ama mutlak idea'nın kendini kanıtlaması gerekiyordu, öznel entelektüel görüşün sınırları

kaldırılmalıydı, mutlak idea başkaları için de olmalıydı. Bu durumda kanıt, önemli ve aynı zamanda önemsiz bir anlam taşımaktaydı; kanıt, bir zorunluluktu. Mutlak idea kendini kanıtlamak zorundadır, o sadece kendini kanıtlayan, ama aynı zamanda hakikatinin içsel kesinliği için bir gereksizliktir. İşte bu gereksiz zorunluluğun ifadesi, bu vazgeçilir gereklilik ya da vazgeçilmez gereksizlik Hegelci yöntemdir. Bu nedenle başlangıç sondur, son başlangıçtır; bu yüzden varlık idea'nın kesinliğidir, varlık kendi araçsızlığı içindeki idea'dan başka bir şey değildir. Bu nedenle idea'nın başlangıçta kendinden haberi olmaması, sadece idea anlamında ironik bir bilgisizliktir, idea düşündüğü gibi konuşmamaktadır; varlık ya da öz dediği zaman, yalnız kendini düşünüyor. Sadece sonda düşündüğü gibi konuşur; ama burada da başlangıçta söylediklerini tekzip eder ve şöyle der: Bu an'a kadar, başlangıçta ve daha sonra başka bir öz sandığınız şey, bakın, o benim işte. Varlık, öz idea'dır, ama o bunu henüz itiraf etmez; bu sırrı kendine saklar.

İşte bu yüzden, yineliyorum, mutlak idea'nın kanıtı, dolayımlanışı sadece biçimseldir. İdea kendini, yalnızca anlığa dayalı ampirik-somut bir görüş olabilecek gerçek bir başkası aracılığıyla yaratmamakta ve onaylamamaktadır, o kendini biçimsel, görünüşte bir karşıtlıktan çıkarak yaratmaktadır. Varlık kendinde idea'dır. Varlık kanıtlanırsa, o zaman idea da kanıtlanmış olacaktır. Ancak kanıtlamak, (olası ya da gerçek) bir başkasına kendi kanı'mı kabul ettirmekten başka bir şey değildir. Hakikat sadece Ben'le Sen'in uzlaşması, anlaşmasıdır. Katışıksız düşüncenin başkalığı ise genelde duyusal anlıktır. Felsefede kanıtın anlamı, katışıksız düşünce karşısında duyusal anlık çelişkisinin aşılmasıdır, düşünce sadece kendi için değil, karşıtı için de hakikidir; çünkü her hakiki düşünce sadece kendi nedeniyle hakiki olursa, o zaman bir karşıtı dışavuran bir düşüncede, kendi hakkındaki kanıtları sadece öznel, tek yanlı, kuşkulu olduğu sürece, yalnızca kendine dayandığı sürece, durum de-

ğişmeyecektir. Ne var ki, mantıksal varlık, anlığa dayalı ampirik-somut görüşün varlığı ile doğrudan, araçsız, itici bir çelişkidir, ayrıca sırf idea'yı hoşgörmek, idea'ya karşı alçakgönüllülük göstermektir, buna göre ilk olarak kanıtlanacak şey aslında şudur: Demek ki, entelektüel görüşe olduğu gibi, *Mantık*'a da aynı şekilde sadece zorbalıkla, aşkın bir edimle ve ilişkimi gerçek görüşten dolaysız bir şekilde koparmakla ulaşırım. Bu nedenle, Descartes ve Spinoza'nın felsefeleri için geçerli olan serzeniş, Hegelci felsefe için de geçerlidir: Duyusal görüşten aracısız bir şekilde kopuşa,[5] felsefenin dolaysız önkoşuluna ilişkin serzeniş.

Buna karşılık Fenomenoloji bir itiraz değildir, çünkü *Mantık* Fenomenolojiyi geride bırakmıştır; ama mantıksal varlığa karşıtlık oluşturan varlık ise hep önümüzde durmaktadır, bunun aracılığıyla karşıtım zorunlu olarak kendi yaratmakta ve *Mantık*'a karşı çelişki oluşturacak şekilde tahrik etmektedir, hem de *Mantık* yeni bir başlangıç olacak, baştan başlayacak ve böylelikle daha başlangıçta anlığı incitecek şekilde. Ancak biz Fenomenolojiye, *Mantık*la ilişkisi bakımından olumlu, güncel bir önem biçelim! Hegel düşüncenin ya da genel olarak idea'nın başkalığından idea'yı ya da düşünceyi yaratmamış mıdır? Bakalım! Birinci bölümün içeriği şöyle: "Duyusal kesinlik ya da Bu ve Sanmak". Bununla, Hegel'in duyusal, tekil varlığı hakiki, reel varlık saydığı yer olan bilinç aşaması niteleniyor, ne ki bu varlık daha sonra genel bir varlık olarak ortaya çıkıyor. "Burada bir ağaç var"; ancak, daha sonra şunu söylüyorum: "Burada bir ev var." ' Birinci, ilk hakikat ortadan kalkmıştır. "Şimdi gecedir"; ama bu uzun sürmüyor, ardından: "Şimdi gündüzdür." Farz edilen ilk hakikat şimdi "anlamsız" hale gelmiştir. Şimdi'nin, genel bir şimdi olduğu, yalın (olumsuz) bir çok olduğu anlaşılmıştır. Burada için de durum aynıdır. "Burada ortadan kalkma-

5 Kuşkusuz bilimin doğasında yatan kaçınılmaz bir kopuş vardır; ama bunun aracısız olması zorunlu değildir. Felsefe bu kopuşu, kendini doğa felsefesinden yaratarak sağlar.

makta, tersine evin, ağacın vs. kaybolmasında kalıcı olmaktadır ve ev, ağaç olması önemsizdir. Bu –adılı– da yine araçlı yalınlık ya da genellik olarak belirmektedir." Duyusal kesinlik için de kastettiğimiz tekil-olanı bu yüzden bir kez olsun ifade edemeyiz. "Dil, hakiki-olandır, onda kendi düşüncemizi bile doğrudan doğruya çürütürüz ve genel-olan duyusal kesinliğin hakikati olduğu ve dil de sadece bu hakikati ifade ettiği için, düşündüğümüz duyusal varlığın sözünü hiçbir zaman edemeyiz." Ancak bu, duyusal bilinç gerçekliğinin diyalektik olarak çürütülmesi midir? Genel-olan böylelikle reel-olan diye mi kanıtlanmıştır? Genel-olanı daha baştan reel-olan diye kabul edenler için evet; ama duyusal bilinç için, bu görüş açısında bulunan ya da onun içinde yer alan, duyusal varlığın akıldışılığı ve düşüncenin gerçekliği konusunda inandırılmak istenen bizler için değil! Kardeşimin adı Johann Adolph'tur, ama onun dışında adı Johann Adolph olan pek çok kişi vardır. Buradan benim Johann'ımın bir gerçeklik olmadığı mı çıkmaktadır? Buradan Johann'lığın bir hakikat olduğu sonucuna mı varılmaktadır? Duyusal bilinç için tüm sözcükler adlardır, nomina propria'lardır; sözcükler duyusal bilince göre, kısa yoldan amacına ulaşmak için sadece birer göstergedir. Burada dilin konuyla hiçbir ilgisi yoktur. Duyusal tekil varlığın gerçekliği, bizim için kanımızla mühürlenmiş bir hakikattir. Bunun duyusal alandaki anlamı, göze göz, dişe diştir. Konuya dönelim: Sözcükler bir yana, ne söylediğini göster bana. Duyusal bilinç için dil reel-olmayan, geçici, önemsiz-olandır. Öyleyse duyusal bilinç, tekil varlık ifade edilemediğine göre, kendini bu şekilde nasıl çürütülmüş bulacak ya da çürütülmüş olacaktır? Duyusal bilinç işte bu noktada duyusal kesinliğin değil, dilin çürütülüşünü bulmaktadır. Ve bu konuda aynı şey kendi alanında tamamen haklıdır; yoksa bizler yaşamda nesneler yerine sözlerle atlatılmamıza göz yumardık. Fenomenoloji'nin birinci bölümünün içeriği bu nedenle duyusal bilinç için, karşıt anlamda Megarikeli Stilpo'nun ye-

niden ısıtılıp önümüze sürülen lahanasından başka bir şey, belirli bir düşüncenin hakikati olarak kendi kendine doğal bilinçle yapılan bir sözcük oyunundan başka bir şey değildir. Ama bilinç yanılgıya düşmez; o eskisi gibi tekil şeylerin gerçekliğini elden bırakmaz. Burada –niçin Burada olan değil?– ve Şimdi –niçin Şimdi olan değil?– bu şekilde duyusal bilinç için, onu savunan ve bir başkasına, bir daha iyiye sevkedilmek istenen bizler için hiçbir zaman araçlı, genel bir Burada, araçlı, genel bir Şimdi olmayacaktır. Bugün Şimdi'dir, ama yarın da Şimdi'dir ve bu, dün olduğu gibi tamamen aynı dönüşmemiş ve düzelmez Şimdi'dir. Burada bir ağaç, şurada bir ev var, ama şuradayken yine şöyle derim: Burada; Burada hep eski her yerde ve hiçbir yerde olarak kalır. Duyusal varlık, Bu geçip gider; ama yerine, aynı şekilde bir Bu olan başka bir varlık gelir yeniden. Doğa böylece bu tekili çürütür, ama ardından tekrar düzeltir; bir tekilin yerine başka bir tekili geçirerek çürütmeyi çürütür. Ve bu yüzden duyusal varlık, duyusal bilinç için kalıcı, değişmez varlıktır.

Mantık'ın başlangıcında karşımıza çıkan aynı araçsız çelişki ve uyumsuzlukla Fenomenoloji'nin başlangıcında da karşılaşırız: Konumuzu oluşturan varlık ile duyusal bilincin nesnesi olan varlık arasındaki uyumsuzluk. Fenomenolojik Burada, saptadığım başka bir Burada'dan farklı değildir, bu nedenle genel bir Burada olarak da belirir, çünkü gerçekten genel bir Burada'dır. Ancak reel Burada, başka bir Burada'dan reel bir tarzda ayrılır, o bir münhasıran Burada'dır. "Burada, örneğin ağaç var. Sırtımı dönüyorum, böylece bir hakikat ortadan kayboluyor." Kuşkusuz bir dönme edimi Fenomenoloji'de tek bir sözcüğü gerektirir; ama Burada, ağır gövdemi döndürmek zorunda olduğum gerçeklikte hâlâ arkamda bulunan çok reel bir varoluştur. Ağaç sırtımı sınırlamakta, beni bulunduğum yerden atmaktadır. Hegel, duyusal bilincin nesnesi ve katışıksız düşünceden farklı olarak bizim nesnemiz olan Burada'yı değil, mantıksal Burada'yı, man-

tıksal Şimdi'yi çürütür. Hegel, Bu-olma düşüncesini, haecceitas'ı çürütmekte, tasarımda (kuramsal) bir gerçeklik olarak saptanan tekil olma'nın yanlışlığını göstermektedir. Fenomenoloji, fenomenolojik *Mantık*'tan başka bir şey değildir. Duyusal kesinliğe ilişkin bölüm sadece bu görüş açısından hoş görülebilir. Ama işte bu nedenle Hegel kendini gerçekten duyusal bilincin yerine koymadığı ve öyle düşünmediği için, duyusal bilinç tıpkı özbilincin, düşüncenin nesnesi gibi bir nesne olduğu için, kesinlik içinde düşüncenin kendini dışavurması olduğu için, Fenomenoloji ya da *Mantık* da –çünkü ikisi de aynı kapıya çıkmakta– kendinin dolaysız önkoşuluyla, bunun sonucunda araçsız bir çelişkiyle, duyusal bilinçten mutlak bir kopuşla başlar. Çünkü her ikisi de düşüncenin başkalığıyla değil, düşüncenin başkalığı düşüncesiyle başlar, böylece düşüncenin, kendi karşıtı üzerindeki zaferi önceden kesin olur; düşüncenin, duyusal bilince, en iyi sensin diye, alaycı bir tavır alması da buradan kaynaklanır. Ne var ki, işte bu yüzden düşünce de karşıtını çürütmez.

Fenomenoloji'nin önemini inkâr edecek değiliz, ama Hegel, daha önce değindiğimiz gibi, felsefe yapmaya mutlak özdeşlik önkoşuluyla başlamıştır. Mutlak özdeşlik ya da mutlak-olan idea'sı doğrusu Hegel için nesnel bir hakikatti; hem de öyle herhangi bir hakikat değil, mutlak hakikatin, mutlak idea'nın, yani kuşku edilmeyecek, her çeşit eleştiri ve kuşkunun üstünde olan mutlak idea'nın ta kendisiydi. Ama mutlak-olan ideası, olumlu anlamına göre, Kantçı-Fichteci felsefenin öznelliği ideasına karşılık sadece nesnellik ideasını oluşturuyordu. Bu yüzden Schellingci felsefeyi, yandaşlarınca[6] kabul edildiği gibi, "mutlak" felsefe olarak değil, eleştirel felsefenin karşıtı diye görmemiz gerekecek. Bilindiği gibi Schelling başlangıçta idealizmin karşıtı ya da tersi olan yolu izlemek istiyordu. Doğa felsefesi önceleri ger-

6 Hegelci felsefe de, Fichteciliği biçimsel olarak kendine katmış olması göz önüne alınmaz, ama içeriği nedeniyle Kantçılığa ve Fichteciliğe karşıtlık oluşturduğu kabul edilirse, ancak o zaman doğru olarak anlaşılır, değerlendirilir ve hakkında yargıya varılır.

çekten de idealizmin karşıtıydı ve bu nedenle idealizmden doğa felsefesine geçiş zor değildi. İdealist, yaşamı ve aklı doğada da görüyordu, ama bu, sadece kendi yaşamı ve kendi aklıydı. Doğada gördüklerini ona kendi vermiş, yerleştirmişti; bu yüzden doğaya verdiklerini tekrar geri almıştı: Doğa nesnelliği bozulmuş Ben'dir, kendinden dışındakileri kendiliğinden gözlemleyen Tin'dir. İdealizm bu nedenle özneyle nesnenin, Tin'le doğanın bir özdeşliğiydi, ama bu birlikte doğa sadece nesne anlamına, Tin tarafından konulmuş-olan anlamına gelmekteydi. Nitekim idealistin doğayı ve kendi Ben'ini bağladığı zincirden, daha sonra doğa felsefesinde kazanacağı anlamı kendisine vermek üzere, bağımsız bir varoluşa sahip olması için sadece doğa çözülüp, serbest bırakılabilirdi. İdealist doğaya, sen benim eski ego'msun, öteki Ben'imsin, demiştir; ne ki, o sadece Ben'i vurgulamış, böylece söyledikleri şu anlama gelmiştir: Sen benim sonucum, zayıf bir yanımsın, kendin için özel bir şey değilsin. Doğa felsefecisi de aynı şeyi söylemiş, ama eski'yi vurgulamıştır: O kuşkusuz senin Ben'indir, ama senin başka Ben'in, bu nedenle kendi için reel, senden farklı Ben'dir. Tin'le doğanın özdeşliği başlangıçta doğa felsefesinde de salt idealist bir anlam taşıyordu. "Doğa yalnızca anlığımızın görünür organizmasıdır" (Bir Doğa Felsefesi Sistemi Taslağına Giriş). "Organizma zekânın görüş tarzlarından sadece bir tanesidir." (*Transandantal İdealizm,* s. 265) "Maddeyi tertip eden Ben'in aslında kendini tertip ettiği açıktır. Maddeyi oluşturan bu ürün, demek ki Ben'in eksiksiz bir tertibidir, ancak maddeyle henüz özdeş olan Ben için değil." (*Age,* s. 189) "Doğa, görünür Tin, Tin ise görünmez doğa olmalıdır." (*Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler,* Giriş, s. 64; *bkz. age,* s. 128 vd., madde kavramının mükemmel kanıtı.) Doğa felsefesi nesnel-olandan başlamalıydı, ama idealizmin kendiliğinden geldiği ayni sonuca varmalıydı. "Doğabilimlerindeki zorunlu yönseme, doğadan hareketle zekâya gelmektedir." (*Transandantal İdealizm,* s. 3) "Nesnel-olanı başa getirmek ve öznel-

olanı buradan türetmek, doğa felsefesinin görevidir! Felsefeler ya doğadan bir zekâ ya da zekâdan bir doğa yaratma amacını gütmelidir." (s. 6) Doğa felsefesi böylece idealizmi tüm dokunulmazlığı ile yerinde bırakmaktadır; aslında o, idealizmin *a priori* ifade ettiklerini sadece *a posteriori* kanıtlamak istiyordu, ikisi arasındaki fark yalnız izlenen yolda, yöntemdeydi. Ama izlenen bu karşıt yolun temelinde yine de karşıt bir görüş yatıyordu ya da en azından bu görüş kaçınılmaz olarak izlenen bu yoldan çıkarak gelişmek zorundaydı. Doğanın, izlenen bu yoldan kendi için bir anlam kazanmasını önlemek mümkün değildi. Sadece özel bir bilimin nesnesi olarak da koyulmuş olan nesne artık öznel idealizmin bağlarından kurtulmuştu. Doğa, kendinde olmasa bile, en azından doğa felsefesi için bir türetilmiş-olan, koyulmuş-olan değil, bir ilk-olan, bağımsız-olandı. Ve böylece doğa, Fichteci idealizme karşıt düşen bir anlam kazanmaktadır. Ne ki, doğanın idealizmde ve idealizm için taşıdığı anlam, yani doğa felsefesine tamamen karşıt olan anlam, eskisi gibi kendi gerçekliğini korumalı, idealizm de tüm yetki ve savlarıyla olduğu gibi kalmalıydı. Bu nedenle şimdi karşımıza Fichteci Ben'in biricik mutlak kesinleşmiş bağımsızlığı ve hakikati yerine iki bağımsızlık, iki karşıt hakikat, yani doğa felsefesinin hakikatini yadsıyan idealizmin hakikatiyle idealizmin hakikatini yadsıyan doğa felsefesinin hakikati çıkmaktadır. Doğa felsefesi için var olan sadece doğa, idealizm için sadece Tin'dir. İdealizme göre doğa yalnızca nesnedir, ilinektir (Akzidens), doğa felsefesine göreyse tözdür, özne-nesnedir, zekânın idealizm için de muhafaza ve devam ettirdiği tek şeydir. Ancak iki hakikat, iki mutlak-olan bir çelişkidir. Öyleyse, doğa felsefesini yadsıyan idealizmle, idealizmi yadsıyan doğa felsefesi arasındaki bu çelişkiden nasıl kurtulacağız? Bunun biricik yolu, her ikisinin üzerinde söz birliği ettiği yüklemi özne haline –ki böylece mutlak-olanı, bağımsız-olanı elde ederiz– ve özneyi yüklem haline getirmektir: Mutlak olan Tin ve doğadır. Tin ve doğa, tek ve aynı şe-

yin, mutlak-olanın sadece yüklemleri, belirlemeleri, biçimleridir. Peki, ama mutlak-olan nedir bu durumda? Ve'den, Tin'le doğanın birliğinden başka bir şey değildir. Ancak böylelikle ilerlemiş oluyor muyuz? Bu birliği daha önce zaten doğa kavramında görmüyor muyduk? Doğa felsefesi, Ben'e karşıt bir nesnenin bilimi değil, tersine kendisi özne-nesne olan bir nesnenin bilimidir, yani doğa felsefesi aynı zamanda idealizmdir. Özne ve nesne kavramının doğa kavramında birleşmesi, idealizm tarafından yaratılan ayrılığın, zihinsel-olanla zihinsel-olmayan arasındaki ayrılığın ortadan kalkması, bunun sonucunda doğa ile tin arasındaki ayrılığın ortadan kalkmasıydı. Peki, mutlak-olanı doğadan ayıran nedir? Mutlak olan mutlak özdeşlik, mutlak özne-nesnedir; doğa ise nesnel özne-nesnedir; zekâ da öznel özne-nesnedir. Aman ne hoş! Ne kadar şaşırtıcı! Burada karşımıza ansızın idealist düalizmin görüş açısı çıkıyor yeniden; doğaya verilmiş olanlar aynı anda tekrar geri alınıyor. Doğa, nesnellik meziyetine sahip özne-nesnedir: Yani doğa mutlak-olanın boşluğunda muallakta kalmadığı sürece, doğa doğa olduğu sürece bir meziyet bir kavramı başka türlü ifade ediyorsa, olumlu doğa kavramı nesnellik kavramıdır; aynı şekilde Tin kavramı da Tin olduğu sürece müphem, isimsiz bir öz olmayıp, öznellik meziyetine sahip olma özelliği gösteren öznellik kavramıdır. Peki, şimdi başlangıçtakinden daha seçik mi kavrıyoruz durumu? Yine eski öznellik ve nesnellik belası çıkmıyor mu karşımıza? Mutlak-olan bilindiği zaman, yani tasarımın ve hayal gücünün nesnesi olduğu mutlak belirlemesizliğin karanlığından kavramın ışığına çıkarıldığı zaman, sadece ya Tin olarak ya da doğa olarak bilinmektedir. Mutlak-olanın bilimi diye bir şey yoktur, eskisi gibi ya doğa olarak mutlak-olanın bilimi ya da Tin olarak mutlak olanın bilimi vardır, yani ya doğa felsefesi ya da idealizm; şayet ikisi birlikte olacaksa, ancak şöyle: Doğa felsefesi, sadece doğa olarak mutlak-olanın felsefesidir, idealizm de Tin olarak mutlak-olanın felsefesidir. Eğer doğa felsefesinin

nesnesi doğa olarak mutlak-olansa, o zaman olumlu kavram salt doğa kavramıdır, yani yüklem tekrar özne haline özne, yani mutlak-olan da müphem, hiçbir anlam ifade etmeyen yüklem haline gelmektedir. Bu durumda mutlak-olanı hiç çekinmeden doğa felsefesinden silebilirim; çünkü mutlak-olan doğa gibi Tin için de geçerlidir, bu belirli nesne gibi karşıt başka bir nesne için de geçerlidir, ışık gibi ağırlık için de geçerlidir. Demek ki, mutlak-olan benim için doğa kavramından sırf bir belirlemesizlik, bir nihil negativum olarak çıkıp gitmektedir ya da onu kafamdan çıkaramıyorsam, o zaman doğa mutlak olan karşısında yitip gitmektedir. Bu yüzden doğa felsefesi de yalnızca yitip giden belirlemeler ve ayrımlar, yani hakikatte yalnızca hayali, farklara ilişkin tasarımlar olan, ama bilgilenmenin reel belirlemeleri olmayan ayrımlar ve belirlemeler getirmeyi başarmıştır.

Doğa ile olumsuz bir ilişki içinde bulunan Fichteci idealizmin kısıtlılığına karşılık, Schellingci felsefenin olumlu anlamı işte bu nedenle sadece doğa felsefesinde yatar. Bu yüzden doğa felsefesinin yaratıcısının mutlak-olanı salt reel yanıyla betimlemiş olmasına şaşmamak gerekir; çünkü ideal yanının betimlenişi aslında Fichtecilikteki doğa felsefesinin ardında bulunuyordu. Ancak özdeşlik felsefesi yitirilmiş bir birliği, mutlak-olan olarak, ortak, ama Tin ve doğadan farklı bir öz olarak cisimlendirecek şekilde olmamak üzere yeniden kurmaktaydı. Çünkü bu mutlak-olan, idealizm ve doğa felsefesinden oluşmuş kuşkulu bir hünsaydı, doğa felsefesinin yaratıcısının hem idealist hem de doğa felsefecisi olması nedeniyle ortaya çıkan çelişkiden doğmuştu. Ancak bu durum, birlik kavramı özne-nesne olarak doğa kavramı olduğu sürece, yani doğa tekrar eski haline getirildiği sürece böyleydi.

Kant, aklın olumlayıcı, rasyonel sınırlarını, onları engeller diye tanımlayarak, yanlış anlama ve yorumlama çelişkisine –ki ona göre burada tartışılmayacak bir zorunluluk– düşmüştür. Engeller keyfi, olması gerekmeyen, kaldırılabilir sınırlardır. Öz-

deşlik felsefesi bu engellerle aklın ve felsefenin olumlu sınırlarını da reddetmiştir. Düşünme ile varlık'ın ya da görüş'ün birliği özdeşlik felsefesinde sadece düşünmenin imgelemle birliğiydi. Felsefe şimdi güzel, şiirsel, zevkli, romantik, ama buna karşılık aşkın, boş inançlı, kesinlikle eleştirisiz hale gelmiştir. Tüm eleştirilerin ilk koşulu, öznel-olanla nesnel-olan arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Ayıran ve belirleyen düşünme sadece sonlu, olumsuz bir faaliyet için geçerliydi.

Hegel bu felsefede ve bu felsefeyle birlikte felsefe yapmaya başlamıştır, ancak kurucusuna bağımlı bir öğrenci olarak değil, dostlarıyla birlikte dostu olarak. O felsefeyi içine düştüğü yoz durumdan çıkararak imgelem alanında yeniden kurmuştur. Bir Hegelci, haklı olarak Aristoteles'in Anaksagoras hakkında söylediklerini ona uygulamıştır: Hegel doğa felsefecileri arasında, tıpkı sarhoşlar arasındaki biricik ayık kişi gibi görünüyor. Düşünme ile varlık'ın birliği Hegel'de rasyonel, ama eleştiriyi aşmayan bir anlam kazanır. Hegel'in ilkesi düşünen Tin'dir. Hegel rasyonalizm öğesini, yani anlığı mutlak-olanın bir momenti olarak felsefeye katmıştır. Buna ilişkin metafizik ifade şu önermedir: Olumsuz-olan, ayrımlı-olan içsel düşünmeye nesnel-olan sadece olumsuz, sonlu diye değil, tersine olumlu, özsel diye anlaşılmalıdır. Böylece Hegel olumsuz, eleştirel bir öğe katıyordu kendine. Ama onu aynı zamanda mutlak-olan ideası belirlemekteydi. Hem de anlığın ya da biçim ilkesinin --onun için her ikisi de birdi– eksikliğini görmesine, bu ilkeyi aynı yere koyarak mutlak-olanı Schelling'ten başka türlü belirlemesine, yani biçimi bir özsel-olan düzeyine yüceltmesine karşın: Böylelikle biçim tekrar salt biçimsel-olan anlamını alıyor, anlık da yine olumsuz bir anlam kazanıyordu. İçerik hakikidir, spekülatiftir, derindir –mutlak olan-felsefesi hakkında böyle deniliyor–, ama kavram, biçim eksiktir. Kavram, biçim, anlık özsel olarak koyulduğunda, içeriğin bulunmayışı eksiklik diye anlaşılıyordu. Ama içerik hakiki olduğunda, bu eksiklik salt biçimsel bir eksik-

likti; yukarıda Hegel'in yöntemi için söylenenlerin kanıtı işte bu noktada yatar. Bu yüzden biçimden, kavramdan başka hiçbir şey felsefeye ait değildir. Felsefe kendi içinde içeriği, kavram biçiminde kendine kattığı sürece, kendiliğinden üretmesi gerekirken, o yine de verili bir içeriktir; felsefe, özsel-olanla olmayan, yani tasarımın, duyusallığın özel biçimini meydana getiren arasındaki eleştirel farkın yardımıyla onu kavramak zorundadır. Bu nedenle felsefe Hegel'de eleştirel bir anlam taşır, ama bu, oluşul-eleştirel (genetisch-kritisch) bir anlam değildir. Oluşul-eleştirel felsefe, tasarımla verili bir nesneyi –çünkü Hegel'in dedikleri dolaysız, yani doğa ile verili, salt edimsel nesneler için de geçerlidir– dogmatik olarak kanıtlamayan ve kavramayan, tersine onun kökenini araştıran, nesnenin edimsel bir nesne ya da sadece bir tasarım, tamamen psikolojik bir fenomen olup olmadığından kuşku duyan, bu yüzden öznel-olanla nesnel-olan arasındaki farkı titizlikle gözeten bir felsefedir. Oluşul-eleştirel felsefenin başlıca nesnesi, genellikle tali nedenler diye adlandırılan şeylerdir; oluşul-eleştirel felsefe mutlak-olan koşulunda düşünen öznel psikolojik süreçleri ve spekülatif gereksinimleri mutlak-olanın süreçleri haline getiren mutlak felsefeye karşı, bu ilişkiyi bir mecaz'la somutlaştırsak, tıpkı kuyruklu yıldızları ya da başka garip fenomenleri tanrının dolaysız etkilerine bağlayan teolojik doğa görüşü karşısında fiziksel ya da doğa felsefi görüşün aldığı konum gibi, aynı tavrı takınır. Hegelci felsefe rasyonel mistiktir; bu nedenle türünde tektir, mistik-olanla rasyonel-olanın bağını, kavramın, kendilerini düş kırıklığına uğratması, karanlık tasarımların mistik çekiciliğini yıkması nedeniyle katlanılmaz bir çelişki olarak gören mistik-spekülatif duygulu kişiler için olduğu gibi, rasyonel öğelerin mistik öğelerle bağını uygun görmeyen rasyonel kafalar için de bu felsefe hem çekici hem de iticidir. Schelling'in ifade ettiği ve felsefenin ön saflarına getirdiği şekliyle, Hegel tarafından, biçimsel de olsa, gerçek yerine, yani sonuç olarak felsefenin sonuna koyulmasına

karşın Hegel'de bile hâlâ temeli oluşturan şekliyle öznel-olan ve nesnel-olanın birliği, felsefe için verimsiz ve de zararlı bir ilkedir, çünkü bu ilke öznel-olanla nesnel-olan arasındaki farkı özellikle kaldırmakta, oluşul-eleştirel düşünmeyi, koşula bağlı düşünmeyi, hakikat sorununu sonuçsuz bırakmaktadır. Böylece Hegel de, öznel gereksinimleri ifade eden tasarımları nesnel hakikat diye yorumlamıştır, çünkü bu tasarımlara duyulan gereksinimin kaynağını araştırmamış, hazır sermaye olarak benimsemiştir. İncelediği şeyleri hesaba katmış olsa da, bunlar hâlâ çok kuşkulu birer niteliğe sahiptir. Hegel tali-olanı asli yapmış ve esas asli-olanı ya göz önüne almamış ya da tali diye bir yana bırakmıştır; tikel, göreli rasyonel olanı kendinde ve kendi için rasyonel diye göstermiştir. Oluşul-eleştirel araştırmanın eksikliği nedeniyle *Mantık*'ın hemen başlangıcında, mutlak-olan ideasına çok yakın bir tasarımın, yani hiçlik'in nasıl bir rol oynadığını görürüz. Peki ya, bu hiçlik de ne oluyor? "Aristoteles'in gölgesinde!" hiçlik, mutlak şekilde düşünce ve akıl yoksunluğudur.[7] Hiçlik asla düşünülemez, çünkü Hegel'in de dediği gibi düşünme belirlemedir, eğer hiçlik düşünülseydi, belirli olacaktı, yani artık hiçlik olmayacaktı. Olmayan, doğru bir biçimde ifade edildiği gibi, yüklemsizdir. Olmayan hakkında hiçbir bilgi yoktur.[8] Hiçbir kavrama uymayan şeylere hiçlik denilir (Wolf). Düşünme sadece varlık'ı düşünebilir, çünkü kendi de olmakta olan, edimsel bir faaliyettir. Pagan filozoflara, maddenin, dünyanın öncesiz-sonrasızlığını aşmadılar diye serzenişte bulunulmuştur. Madde onlar için yalnızca varlık anlamını taşıyordu, varlık'ın duyusal ifadesiydi; bu yüzden onlar, sadece düşündükleri için suçlanmışlardır. Acaba Hıristiyanlar öncesiz-sonrasızlığı, yani varlık'ın gerçekliğini ortadan kaldırmış mıdır? Onlar aynı şeyi sadece özel bir varlık'a, kendinin nedeni diye, başlangıçsız var-

7 Hegel de hiçliği düşüncesiz diye tanımlar. "Daha varoluşta (*Mantık*, c. III, s. 94) düşüncesiz hiçlik sınır haline gelir."

8 *Bkz.* Aristoteles, *Analyt.* Post. Lib. İL, c. 7, s. 2 ve Lib. I, s. 10.

lık diye düşündükleri tanrısal varlık'a taşımıştır. Düşünme varlık'ın dışına çıkamaz, çünkü kendi dışına çıkamaz, çünkü sadece varlık'ı koymak, vazetmek akıldır, çünkü olmuş-olan diye varlık'ın kendisi değil, sadece herhangi bir varlık düşünülebilir. Düşünme faaliyeti, başlangıçsız varlık kavramını ilk ve son kavram diye kabul ederek kendinin eksiksiz, reel bir faaliyet olduğunu tasdik ve teyid eder. Ardında hiçbir şey bulunmadığı için spekülatörlere bu denli etkileyici ve anlamlı gelen Augustinci hiçlik sadece mutlak keyfiliğin ve düşünce yoksunluğunun ifadesidir. Mutlak keyfilik olarak dünyanın nedenini teşkil eden başka bir neden tasarlayamam, yani neden olmayan, yalın, boş bir irade edimi olarak başka bir neden tasarlayamam. Ancak yalın bir iradė ediminde akıl söner, tükenir, düşünmenin cevheri olabilecek bir şeyi neden olarak göstermem; söylediklerim hemen hemen boş sözlerdir; yani kendi bilgisizliğimi ve keyfiliğimi ifade ederim sadece. Hiçlik mutlak bir biçimde kendini aldatmadır, mutlak kendinde yalandır. Hiçliği düşünmek, kendini çürüten düşünmedir. Hiçliği düşünen hiçbir şey düşünmüyor demektir. Hiçlik düşünmenin reddidir; sadece bir şey haline getirerek düşünülebilir. Demek ki, düşünülen anda düşünülmemektedir, çünkü her zaman hiçliğin karşıtını düşünürüm. "Hiçlik kendine olan yalın benzerliktir." Acaba? Yalınlık, kendine benzerlik reel belirlemeler değil midir? Yalın benzerliği düşündüğüm zaman hiçbir şey düşünmüyor muyum? Acaba hiçlik, koymak, vazetmek istediğim anda yadsınmıyor mu? "Hiçlik tümüyle boşluktur, belirleme ve içerik yoksunluğudur, kendi içinde farksızlıktır." Hiçlik kendi içinde farksızlık mıdır? Tıpkı yaradılışta hiçlikten hiçliğin bir sözde-madde haline getirilmesi hiçlikten evrenin yaratılmasında olduğu gibi acaba hiçliğe hiçbir şey koymuyor muyum? Kendimi yalancı çıkarmadan hiçliği sadece ifade edebilir miyim? Hiçlik tümüyle boşluk mudur? Peki, boşluk nedir? Hiçbir şeyin bulunmadığı, ama bir şeyin olması gerektiği ya da olabileceği yer boştur: Demek ki, boşluk bir

kapasitenin ifadesidir. O zaman hiçlik, deyim yerindeyse, kapasitesi en geniş varlık değil midir? O kesinlikle belirleme ve içerik yoksunluğu mudur? İçerik ve belirleme yoksunluğunu, içerik belirleme ilişkisi olmadan düşünemem; belirleme aracılığıyla olan dışında, belirleme yoksunluğuna ilişkin bir kavram yoktur. "Yoksunluk" sözcüğüyle bir eksikliği, bir kusuru ifade ederim; demek ki içeriği, belirlemeyi olumlu, ilk olduğu için düşünürüm; hiçliği sadece hiçlik olmayan aracılığıyla düşünürüm; hiçliği içerikli-olana atfederim, ama ilişkiyi koyduğum yerde belirlemeleri de koyarım. Düşünme ne denli bütünüyle belirleyici, yani olumlayıcı faaliyetse, mutlak belirlemesiz-olan, düşünülerek, bir belirli-olan diye düşünülmektedir; yani hiçlik düşüncesi bir düşünce yoksunluğu hakiki olmayan bir düşünce, bir düşünme olanaksızlığı, asla düşünülemeyen olarak belirmektedir. Şayet hiçlik gerçekten düşünülebilseydi, o zaman akıl ve akılsızlık, düşünce ve düşüncesizlik arasındaki fark kalkardı. O zaman akla gelen, gelmeyen her şeyi, hatta en olanaklı olmayanı, en büyük anlamsızlığı bile düşünmek ve haklı göstermek mümkün olurdu. Bu nedenle hiçlikten yaratma da bir düşünce, bir hakikat sayıldığı sürece en anlamsız fantaziler, en saçma keramet soytarılıkları olanaklar diye görülmüştür: Bunlar hiçlikten çıkan doğal sonuçlardı. Kutsanmış bir otorite olarak evrenin yaradılışının başında duran şeydi. Hiçlik aklın sınırıdır. Bir Kantçı buradan, tıpkı öteki sınırlardan olduğu gibi, aklın kısıtlılığı sonucunu çıkarırdı. Oysa hiçlik rasyonel bir sınırdır, aklın kendi koyduğu, özselliğinin ve gerçekliğinin ifadesi olan bir sınırdır, çünkü hiçlik mutlak akılsızlıktır. Eğer akıl hiçliği düşünseydi, o zaman akıl olmaktan çıkardı.

Ne var ki, "bir şeyin ya da hiçbir şeyin gözlenip, gözlenmemesi ya da düşünülüp düşünülmemesi bir fark yerine geçer. Demek ki hiçliği gözlemenin ya da düşünmenin bir anlamı vardır; hiçlik bizim gözlemimizde ya da düşünmemizdedir ya da daha çok boş düşünmenin ve gözlemin kendidir." Oysa boş dü-

şünme, düşünme değildir. Boş düşünmek zırvalamaktır, kuruntudur, ama gerçek düşünme değildir. Hiçliği düşünmenin bir anlamı olsaydı –ki bir anlamı gerçekten vardır, o da bir düşünme olmamasıdır– o zaman hiçliğin nesnel bir anlama sahip olduğu sonucunun çıkarılması gerekirdi: Böylece bir şey bilmemek, bilmek anlamına gelmektedir ve bilgisiz biri hakkında, onun bildiği bir hiçtir, dediğim zaman şöyle bir yanıt alabilirim: Bak, yine de onun bilgili olduğunu kabul ediyorsun; onun bildiği bir hiçtir, demek ki o bilgisiz değildir. Hiçlik köklü, yararlı, herhangi bir biçimde belirli ve rasyonel olmayan şeyler için kısa, duygusal bir ifadedir. Kendisiyle çelişkiye düşen şey hiçliktir, dediğim zaman, hiçlik burada sadece bir totolojidir ve bu şey kendisiyle çelişkiye düşmektedir, kendi kendini çürütmektedir, rasyonel değildir'den başka bir anlam taşımamaktadır. Hiçliğin anlamı burada salt dile ilişkindir. Ancak buna tekrar karşı çıkılabilir: "Ama hiçlik düşünmede, tasarlamada vb. kendi varlığına sahiptir; bu nedenle şöyle denir: Hiçlik gerçi düşünmede, tasarlamadadır, ne ki bu yüzden sadece düşünme ile tasarlamanın bu varlık olması anlamına gelmez." Tasarım ve hayallerimizde bu durumun ortaya çıktığını kabul ediyoruz, ama bu yüzden bunun *Mantık*'ta yer alması gerekli midir? Zaman zaman hayaleti de tasarlarız, ama bu yüzden gerçek bir varlık olarak örneğin psikolojide yer alması mı gerekir? Ancak felsefede yeri vardır bunun; ama yalnızca hayalet görmenin ve inancın kökenini araştırmak için. Gerçekten de hiçlik spekülatif imgelemin bir hayalinden başka bir şey değil de nedir? Tasarım olmayan bir tasarım, düşünce olmayan bir düşünce, varlık olmayan hayalet gibi bir varlık, cisim olmayan bir cisimdir. Hiçlik de tıpkı hayalet gibi, kökenini karanlığa borçlu değil midir? Duyusal bir bilinç için karanlık tasarımı neyse, soyut bir bilinç için de hiçlik tasarımı aynı şey değil midir? Hegel şöyle diyor: "Burada hiçlik varlık'ın mutlak şekilde mevcut olmayışıdır, nihil privativum'dur, nasıl ki karanlık ışığın mevcut olmayışı demekse."

Böylece burada hiçlik ve karanlık arasında bir yakınlığın bulunduğu itiraf edilmektedir; bu yakınlık şu olguda da kendini belli etmektedir: Göz karanlığı ne denli az görebilirse, zekâ da hiçliği o denli az düşünebilir. Ne ki, bu aşikâr yakınlık bizi onların ortak kökenine de götürmektedir. Varlık'ın karşıtı olarak hiçlik, özsel-olmayanı öz diye tasarlayan, yaşamın karşısına bağımsız bir yok etme ilkesi olarak ölümü, ışığın karşısına sanki ışığın mutlak şekilde mevcut olmayışı değil de, kendi için olumlu bir şeymiş gibi geceyi çıkaran doğu imgeleminin bir ürünüdür. Bu yüzden ışığın karşısına çıkarılan bir varlık olarak gece ne denli az ya da çok bir gerçekliğe sahipse, aynı şekilde varlık'ın karşıtı olarak hiçlik de o denli az ya da çok bir nedene ve akılsal gerçekliğe sahiptir. Yalnızca insanın henüz öznel-olanla nesnel-olanı ayıramadığı, öznel izlenim ve duyumlarını nesnel özellikler haline getirdiği, tasarım ufkunun henüz çok dar olduğu, bulunduğu yeri dünyanın, evrenin merkezi saydığı, bu nedenle ışığın kayboluşunu gerçek bir kayboluş diye, karanlığı da ışık kaynağının, yani güneşin sönmesi yok olması diye gördüğü ve karanlığı, güneş tutulmasında bile bir ejderha ya da yılan kılığında ışıkla savaşan özel, ışığa düşman bir varlık olarak açıkladığı çağlarda gece, bir öz haline getirilmiştir, özel, ışığa düşman bir varlık olarak karanlığın nedeni, anlıksal bir karanlıktan ileri gelmektedir: O sadece bir kuruntudur. Doğada ışığın reel karşıtı yoktur. Madde aslında karanlık değildir, tersine saydamdır ya da yalnız kendi için karanlık-olan değildir. Işık yalnızca, skolastik terimleri kullanırsak, maddenin kendinde bulunan bir potentia'nın, bir olanağın actus'u, gerçekliğidir. Bu yüzden tüm karanlıklar görelidir. Yoğunluk dahi ışığa karşıtlık oluşturmaz. Saydam elmasın ve kristalin yoğunluğu bir yana bırakılırsa, örneğin yağa batırılan kâğıt gibi kendiliğinden yoğun cisimler saydam hale gelirler. En yoğun, en karanlık cisimler bile ince varaklar halinde kesilirlerse saydamlaşır (*bkz.* Lambert, *Photometria,* § 617). Ancak mutlak saydam cisim yoktur, ama bu, –ay-

rıntılı ampirik nedenler dışında– cismin tek başınalığından kaynaklanır ve farklı düşünen varlıklarca algılanan, değişikliğe uğrayan tek ve aynı düşünce gibi doğaldır. Bu değişim onların tek başınalığına dayanır; ama bu tek başınalık, bildirimde bulunan, düşüncelerini açıklayan varlığın faaliyetine bir karşıtlık oluşturur demek değildir. Hiçlik, tıpkı Zerdüşt gecesi gibidir. Hiçlik, düşünme tarzındaki engellerden biridir; düşünmekten değil, düşünmemekten kaynaklanır. Hiçlik, tek sözcükle hiçliktir; bu yüzden düşünme için de hiçbir anlamı yoktur; bu konuda başka şeyler söylemek gereksiz; hiçlik kendi kendini çürütür. Sadece hayal gücü hiçliği bir ad haline, ama yalnızca hayali, cansız bir öze dönüştürerek bir ad haline getirir. Bu nedenle Hegel hiçliğin oluş'unu araştırmamış, onu hazır sermaye olarak benimsemiştir, işte bu nedenle varlık'ın karşıtı ve bu tür hiçlik, hiç de tümel, metafizik bir karşıtlık[9] değildir. Bu karşıtlık daha çok belirli bir alana, tekil-oluşla genel-oluş arasındaki, sadece tasarlayan ve düşünen bireyle tür arasındaki ilişki alanına aittir. Tür, tekil bireye karşı ilgisizlik'tir. Düşünen birey tür bilincini içinde taşır; demek ki, kendi gerçek varlığını aşabilir, aynı şeyi ilgisiz diye farz edebilir ve kendi Olmayış'ını tasarımda ve de gerçek varlığının karşıtında önceleyebilir. Yaşamda, ölümde, benim için önemli olan nedir? Benim var olmam ya da olmamam kimsenin umurunda değil. Ve öldükten sonra artık ne acı duyarım, ne de bilincim yerindedir. Olmayış burada mutlak ilgisizlik ve duygusuzluk durumu diye tasarlanmakta, bağımsız hale getirilmektedir. Bu yüzden varlıkla hiçliğin birliğinin olumlu anlamı,

9 Yunan felsefesinde varlıkla olmayış'ın karşıtlığı, sadece olumlamayla yadsıma, hakikat ve yalan anlamında gerçeklikle gerçeklikdışı karşıtlığının soyut ifadesidir. Görünüşe göre, en azından Platon'da, bu karşıtlık Sofistlerde hakikatle yalanın karşıtlığından başka bir anlam taşımıyor. Varlık ve olmayış'a dair ara kavram, ki her şey bunun çerçevesinde dönmektedir, yani fark kavramı işte buradan ileri gelmektedir; çünkü farkın olmadığı yerde hakikat da yoktur; Sofistlerdeki gibi her şeyin hiç farksız hakiki olduğu yerde, hiçbir şey hakiki değildir.

sadece türün ya da tür bilincinin tekil-oluşa karşı ilgisizliği şeklinde meydana çıkmaktadır. Varlıkla hiçliğin karşıtı ise yalnız tasarımdadır; çünkü varlık gerçekliktedir ya da daha çok varlık, gerçek-olanın kendidir ama hiçlik, olmayış sadece tasarımda, düşüncededir.

Ancak *Mantık*'ta hiçliğin durumu nasılsa, Hegelci felsefedeki öteki nesnelerin durumu da aynıdır. Hegel, bir rastlantı sonucu değil, Kant ve Fichte'den bu yana Almanya'daki spekülatif felsefenin ruhuna bağlı kalarak tali nedenleri, sadece ampirik değil metafizik, yani felsefi olarak ele alındığı yerlerde hakiki diye de anlaşılabilen asli nedenler haline getirmiş, doğal temelleri ve nedenleri, oluşul-eleştirel felsefenin temellerini bir yana bırakmıştır. Şimdi mutlak felsefe ile birlikte aşırı eleştirel bir öznelciliğin aşırılığından, eleştirel olmayan bir nesnelciliğin aşırılığına düşüyoruz. Daha önceki doğal ve psikolojik açıklama tarzları kuşkusuz yüzeyseldi; ama bu sadece, psikolojide mantık, fizikte metafizik, doğada akıl görülüp, anlaşılmadığı için böyleydi. Buna karşılık doğa hakiki diye –nesnel akıl diye– anlaşılırsa, o zaman sanatın olduğu gibi felsefenin de biricik kanon'u haline gelir. Sanatta en yüce olan insan kişiliğidir (yalnız dar anlamda değil, edebi anlamda kişilik), felsefede ise en yüce olan insani özdür. İnsan kişiliği artık sınırlı, sonlu bir kişilik değildir –yoksa ozan hiç zorluk çekmeden bu sınırları kaldırabilir ve ondan daha yüce bir kişilik çıkarabilirdi–, o insanda artık tür değil cins olarak var olan çeşitli hayvan türlerinin cinsidir. İnsani öz artık özel, öznel değil, tümel bir özdür, çünkü evren insanın bilgilenme güdüsünün nesnesidir; ama yalnızca kozmopolit bir öz evreni kendi nesnesi yapabilir. Yıldızlar gerçi dolaysız duyusal bir görüşün nesnesi değildir; ama önemli olan, onların da bizler gibi aynı yasalara uyduklarını bilmemizdir. Bu nedenle kendini beğenmişlik, doğayı ve insanı aşmak isteyen spekülasyondur; örneğin bize insan kişiliğinden daha yüce bir şeyler vermek isteyen ama sadece yapmacıktan, karikatürden öteye gidemeyen bir sanatta

olduğu gibi. Kendini beğenmişlik, Hegel'e karşı çıkarıldığından ve geçerli kılındığından bu yana, pozitivistlerin[10] spekülasyonudur; çünkü, Hegel'in ve ondan önce Kant ile Fichte'nin kendi tarzlarında vermiş oldukları anlamlı işareti, uyarıyı anlamadıklarından Hegel'i aşmak yerine, Hegel'in çok altında kalmıştır. Felsefe, kendi hakikati ve bütünlüğü içindeki gerçekliğin bilimidir; ancak gerçekliğin tecessümü doğadır (sözcüğün en evrensel anlamında). En derin gizler, öte dünyanın hasretini çeken fantastik spekülatörü çiğneyen en yalın doğal nesnelerde yatmaktadır. Doğaya dönüş, selametin biricik kaynağıdır. Doğayı etiksel özgürlükle çelişki içindeymiş gibi ele almak yanlıştır. Doğa bize sadece sıradan bir mide vermekle kalmamış, aynı zamanda bir beyin tapınağı da kurmuştur. Bağırsak tümürlerine denk düşen tepeciklerle (papilla) bezenmiş bir dil vermekle kalmamış, seslerin uyumuna, ışığın yüce özgeci varlığına hayran kalmak için kulak ve göz de vermiştir. Doğa sadece fantastik özgürlüğe karşı direnir, ama rasyonel özgürlüğe muhalefet etmez. Fazladan içtiğimiz her bardak şarap, yaltakçılık tutkusunun kanımızı kızıştırdığına dair çok patetik ve peripatetik bir kanıtı, Yunan ağırbaşlılığının (Sophrosyne) doğayla tamamen uyum içinde olduğunun kanıtıdır. Şu ilkeyi Stoacılar, Hıristiyan ahlakının korkulukları olan keskin Stoacılar bile biliyordu: Doğaya uygun, onun gereğince yaşamak.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1960, c. 2, s. 158-204.

10 Bu ifadenin anlamı için *bkz.*: c. VII. s. 128: *Dinsel ya da "Pozitif" Felsefenin Eleştirisi.*

II. BÖLÜM

"Felsefenin Başlangıcı" Üstüne (1841)

Felsefe reel bilimlerden, nesnesinin verili olmaması ve nesnesi üzerinde düşünmek için hazır bir ilkeye ve metoda sahip olmamasıyla ayrılır. Felsefe varsayımsızdır. Bu varsayımsızlık onun başlangıcıdır, kendisini tüm öteki bilimlerden ayıran başlangıçtır. Bu varsayımsızlık felsefenin, başlangıcında da meydana çıkan kavramıdır. "Bir şeyi varsaymak demek, verili bir şeyi daha sonraki araştırmalara temel almak demektir." J. F. Reiff'in[1] "Felsefenin Başlangıcı Üstüne" başlıklı çalışmasında başlangıç, felsefenin ilk kavramı işte böyle belirlenmektedir. Ancak bu belirlenim hiç de kuşku duyulmayacak kadar kesin, serbest ve burada kolayca varsayıldığı gibi varsayımsız değildir. "Reel bilimler" belirli bir varoluş aşamasına geldikleri zaman nesneleri ve metotları hiç kuşkusuz verilidir, ama oluş süreci içindelerse verili değildir. Bilimin görevi, tanrı korusun, nesneyi ortadan kaldırmak değil, nesnel olmayanı nesnel hale getirmektir. Ama nesne olmayan bir şey, anlaşılacağı üzere, verili de değildir. Bu

1 Reiff, 1844-1877 yılları arasında Tübingen'de profesörlük görevinde bulunmuş ve Hegel'i terk ederek Fichte'nin eski bilim kuramı biçimine geri dönmüştür. *Bkz.* Allg. deutsche Bior. 27. Bd. D. H.

yüzden tüm bilimler başlangıç tarihine, dayanacakları kesin bir temele sahip değildir. Peki, nesne-olmayan nedir? En somutu, en olağanı, en harcıâlemi de dahil olmak üzere sadece yaşama zevkinin ya da ortak görüşün nesnesi olan, ama bilimin nesnesi olmayan şeylerdir. Hava, bunun çok öğretici ve ilginç bir örneğini oluşturur. Hava bize en yakın, bizim için en önemli, en elzem, en etkili ve müziç dış varlıklardan biridir, kendisi de uzun süre fizikçilerle filozofları yanıltıp, aldatmamış mıdır; ağırlık ve genleşme gibi elementer özellikleri inceleme konusu haline gelene kadar aradan uzun bir süre geçmemiş midir? Bu yüzden "öte dünya, ruhlar âlemi" ve buna benzer şeyler ya da münasebetsizlikler nesnel-olmayan ve erişilmez, esrarengiz şeyler diye tanımlanırsa, bundan daha saçma bir şey olmaz. İnsanlar hava gibi cisimlerin dünyasına henüz yabancıyken, ruhlar âlemine çoktan girmişlerdi. Bu dünyanın ışığından çok, başka bir dünyanın ışığında yaşıyorlardı; yeryüzü hazinelerinin yerine gökyüzü hazinelerini tanıyorlardı. İnsana en yakın şeyler en uzaktakilerdir; çünkü onları bir sır saymamaktadır, oysa bu yüzden bir sırdır onlar; çünkü insan için hem inceleme konusudur, hem de değildir.

Nesnel-olmayanı nesnel, anlaşılmayanı anlaşılır hale getirmek, yani yaşama zevki nesnelerinden birini düşünme nesnesi, bilgi nesnesi düzeyine yüceltmek –işte bu, mutlak, felsefi bir edimdir; felsefe, genel olarak bilgi, varoluşunu aynı edime borçludur. Ancak buradan çıkan sonuca göre, felsefenin başlangıcı, özel, reel bilimlerin bilgisinden farklı bir bilginin değil, genel olarak bilginin başlangıcıdır. Bunu tarihin kendisi de onaylar. Felsefe bilimlerin anasıdır. Geçmişte olduğu gibi, yeni çağda da ilk filozoflar doğa araştırmacılarıydı. Bu satırların yazarı da, memnuniyet verici bir tarzda, dikkatleri bu konuya çekmektedir; ama gerektiği gibi başlangıçta değil, felsefenin sonunda. Çünkü felsefi ve ampirik bilginin başlangıcı şayet kökeninde tek ve aynı edimse, o zaman felsefenin görevi, hemen başlangıçta

bu ortak kökeni hatırlamaktır ve bu nedenden dolayı işe kendisi ile (bilimsel) ampiri arasındaki farktan değil, daha çok aralarındaki özdeşlikten başlamaktır. Süreç içinde felsefenin ampiriden ayrılması mümkündür; ama işe ayrılıkla başlarsa, o zaman sonunda onunla, istendiği gibi gerçek anlamda bir dostluk asla kuramaz; çünkü münferit bir başlangıç yapması nedeniyle münferit bir bilimin konumundan öteye geçemez. Deyim yerindeyse, ampirinin avandanlıklarından birine sadece dokunmakla kendini aşağılanmış sanan aşırı duyarlı bir kişinin garip durumuna düşer. Sanki sadece kaztüyü (kalem) hakikatin aracı ve hakikati açıklama organıymış da astronominin teleskopu, mineralojinin hamlacı, jeolojinin çekici, botanikçinin büyüteci değilmiş gibi. Ancak felsefi düşünce düzeyine çıkmayan ya da çıkmak istemeyen bir ampiri dar görüşlü, değersiz bir ampiridir; ama ampiri düzeyine kadar inmeyen bir felsefe de aynı şekilde yetersiz bir felsefedir. Peki, felsefe ampiri düzeyine nasıl inecektir? Sadece ampirinin sonuçlarını özümseyerek mi? Hayır! Ampirik faaliyetin de felsefi bir faaliyet olduğunu kabul ederek; görmenin de aynı zamanda düşünme olduğunu, duyu araçları'nın da aynı zamanda felsefenin organları olduğunu kabul ederek. Yeni çağ felsefesinin skolastik felsefeden farkı, ampirik faaliyetle düşünme faaliyetini tekrar birleştirmesi, gerçek şeylerden yalıtlanmış düşüncenin karşısına şu ilkeyi çıkarmasıdır: Duyuların sevk ve idaresi altında felsefe yapılmalıdır. Bu nedenle, eğer yeni çağ felsefesinin başlangıcına geri dönersek, o zaman felsefenin hakiki başlangıcına geliriz. Felsefe realiteye sonda ulaşmaz, tersine işe realiteyle başlar. İzlenecek doğal, yani yerinde ve hakiki yol sadece budur; yoksa yazarın Fichte'den bu yana süregelen spekülatif felsefeyle uyum içinde tuttuğu yol değil. Akıl duyuları izler, duyular aklı değil; akıl şeylerin başlangıcı değildir, sondur. Ampiriden felsefeye geçiş zorunluluktur; felsefeden ampiriye geçişse israfçı bir keyfiliktir. Ampiri ile başlayan felsefe her zaman genç kalır; ampiri ile sona eren felse-

fe ise önce takattan düşer, sonra yaşamdan bıkar, kendinden bezer. Realiteyle başlar ve realitede kalırsak, felsefe ancak o zaman bizler için devamlı bir ihtiyaç olur: Ampiri attığımız her adımda yalnız bırakır bizi ve böylece tekrar düşünme'ye geri getirir. Bu nedenle ampiri ile sona eren felsefe sonludur, ampiri ile başlayan felsefe ise sonsuzdur; sonsuz felsefe, üzerinde düşünmek için her zaman yeterli malzemeye sahiptir, öteki ise sonuçta basiretten yoksun hale gelir. Realite dışı düşüncelerle başlayan felsefe, kaçınılmaz olarak düşüncesiz bir realiteyle sona erer. Bunun yazarı dikkatinin, sözü edilen ampirizmin düşüncesine çekilip çekilmemesine karşı değildir. O, felsefe olmayanla başlamak ve felsefe ile sona erdirmek olan katkısını, Almanya'nın kimi "büyük" filazoflarını –exempla sunt odiosa– yaşamlarını felsefe ile açıp, felsefe-olmayanla kapatmalarından daha onurlu ve daha makul bulmaktadır. Ayrıca ampiriden felsefeye uzanan yol spekülatif olarak da kolayca temellendirilebilir. Doğa, hiç kuşkusuz, mistisizm öğretisindeki gibi doğa karanlık, akıl da ışık olduğu ve ışık sadece karanlıktan çıkarak geliştiği için değil, daha çok doğanın kendisi ışık olduğu için nasıl ki aklın temeliyse, o zaman nesnel olarak temellendirilmiş bir başlangıç, felsefenin hakiki temeli, yani doğa da zorunlu olur. Felsefe işe kendi anti-tezi ile, eski-ego'su ile başlamak zorundadır. Yoksa hep spekülatif, Ben'in tutkunu olarak kalır. Hiçbir şey varsaymayan felsefe, kendini varsayan, doğrudan doğruya kendiyle başlayan felsefedir.

Felsefenin varsayımsız başlangıcını Reiff, "Ben, katışıksız Ben" diye belirler. "Genel olarak Ben'e verilmiş olduğu sürece, böyle bir verili-olan Ben değil, bir Başkasıdır. Ama Başkası olarak verilmemiştir bu, tersine verili-olanı Başkası diye ayırt eden Ben'dir. Kendini onunla arasındaki fark içinde anlar, kavrar; verili olanın Ben değil, tersine Ben'den Başka biri olduğunu ifade eder. Bu ise, sadece verili-olanları ayırt etme edimiyle mümkündür: Böylece Ben verili olanı, Benden Başka biri diye koyar. De-

mek ki, verili-olan zaten kaybolmuştur. O, Ben'den Başkası haline gelmiştir. Bu Başkası sadece Ben'in ayırt eden edimindedir." Şeylerden kendini yalıtlayan, nesnel olanı kendinden Başkası diye koyan ve böylece ortadan kaldıran Ben, varsayımsal bir Ben değil midir? Bu Ben en azından özel bir görüş açısının Ben'i değil midir? Bu görüş açısı, felsefenin, eğer felsefe olmak istiyorsa, hiç düşünmeden savunmak zorunda olduğu zorunlu, mutlak bir görüş açısı mıdır? Nesne, artık nesneden başka bir şey değil midir? Kuşkusuz, o Ben'den Başkasıdır. Ama bunun tersini de söyleyemez miyim? Ben Başkasıdır, nesnenin nesnesidir ve bu nedenle de nesne bir Ben'dir. Peki, Ben bir Başkasını nasıl koyuyor? Nesnenin, Ben'le ilişkisi içinde neyse, nesneyle ilişkisi içinde de aynı şey olmasıyla. Ama Ben, bunu, kendi edilginliğini bir etkinlik haline getirerek sadece dolaylı bir şekilde itiraf etmektedir. Ancak kim ki, Ben'i eleştirinin nesnesi yaparsa, o zaman nesnenin Ben tarafından ihtiyari olarak koyulmasının, aslında Ben'in nesne tarafindan ihtiyari olarak konulmuş olmasından başka bir şey ifade etmediğini anlar. Ancak nesne sadece konulmuş bir şey değil de, (bu soyut dilde kalırsak) aynı zamanda kendini koyan bir şeyse, o zaman varsayımsız, nesneyi kendinden dışlayan ve yadsıyan Ben'in sadece öznel Ben'in bir varsayımı olduğu ortaya çıkar ki nesne bu varsayıma itiraz eder. Bu nedenle, yazar için geçerli olan, tümel ve yeterli bir tümdengelim ilkesi değildir. Şayet bu yüzden kendini varsayan, daha başlangıçta kendini sona erdiren felsefe, Ben, dünyayı, bir nesneyi nasıl kabul eder? sorusunun cevaplandırılışını ilgisinin odak noktası haline getirirse, o zaman kendini objektif olarak yaratan, işe kendi anti-tezi ile başlayan felsefe yukarıdaki sorunun karşıtı ondan çok daha ilginç ve yararlı şu soruyu soracaktır: Bizler, soru soran ve sorabilen bir Ben'i nasıl kabul ediyoruz?

Ben'in kendisinde bir temel, en azından bir kabul edilebilirlik bulamayan şeylerin Ben'de ve Ben'in içinde yer alamaması

doğrudur; dışarıdan gelen her belirlenim aynı zamanda bir öz-belirlenim olduğu sürece, nesnenin kendisi nesnel Ben'den başka bir şey değildir. Ama Ben'in kendini nesneye koyduğu ve nesnede sınadığı gibi, aynı şekilde nesne de kendini Ben'e koyar ve Ben'de sınar. Ben'in nesnedeki realitesi, aynı zamanda nesnenin Ben'deki realitesidir. Nesnenin izlenimleri söz konusu olsaydı, ruhsuz materyalizm de amiprizmin kastettiği gibi, o zaman hayvanlar fizikçi olabilirdi, hatta olmak zorundaydı. Sadece Ben söz konusu olsaydı, o zaman dışımızdaki, Ben'den farklı başka varlıklar, aynı nesnelerden algıladığımız gibi aynı ya da benzer izlenimler olabilirlerdi. Ben üzerindeki izlenim elbette "parmak tarafından balmumu üzerinde bırakılan izden farklıdır"; balmumu üzerindeki iz dahi donyağı, kireç ya da başka bir cisim üzerindeki izden farklıdır. Donyağı yumuşak, gevşektir, ama yine de balmumu gibi uysal, sebatsız değildir; ancak kirecin "yani calcareus densus'un, küstah direnci karşısında, parmakla özüne nüfuz etme çabaları sonuçsuz" kalır. Balmumuna, ondan, yani semper aliquid haeret'ten olsa olsa yapışkan bir izlenim dışında başka bir izlenim algılamadan, bastırabilmenin nedeni, kendine özgü sebatsızlığının niteliğinden ileri gelir; kirece de, kendisince duyulur şekilde bastırılmadan, bastıramamanın nedeni de, kendine özgü sarsılmaz gücünden ileri gelir. Theophrast dahi yazılarında taş türlerine dikkati çekerek, "değişik taş türlerinin değişik tarzlarda işlenmesi gerektiği"ni belirtmiştir. Demek ki, tıpkı fark gözetilmemeyi de istemeyen ve gözetilmemesi mümkün olmayan Ben-istidatlı insanlar gibi.

Nesnenin bireyselliğine ve kendi yaşam gücüne ait şeyler, sadece Ben'in ustalığına ve tümelliğine isnat edilmediğinde Ben-olmayanın, aynı ya da benzer tarzda, Ben gibi etkide bulunması bu yüzdendir. İnsani Ben'i duygusuz bürokrasinin boyunduruğundan açık havaya çeken ilkbahar güneşinin sıcaklığı, kertenkelelerle kör yılansıların da sığınaklarından dışarı çıkmasına neden olur. Stapelia hirsuta leş kokusunu yalnız bizim için

değil, leş sinekleri için de yayar, aksi takdirde bu koku tarafından ayartılan sinekler yumurtalarını leşe emanet etmezdi. Güneş ışınlarına sınır koymayan necef taşı, bu yüzden bakışlarımızın da içinden serbestçe geçmesine izin verir ve duygularımız için önem taşımayan balmumu da suda sadece yüzeysel bir iz bırakır, oysa suyun dibine kadar 'çöken ağır başlı kireç taşı Ben'imizi de yere doğru bastırır. Doğa, büyüsünü sadece bizim Ben'imize ifşa etseydi, ne kadar mutlu olurduk! Evet, ne kadar mutlu olurduk! Zira ne bal güvesi ya da petek güvesi arı kovanlarımızı, ne buğday biti tahıl ambarlarımızı, ne de lahana kelebeği kurtları sebze bahçelerimizi tahrip ederdi. Bize tatlı ve çekici gelen şeyleri, dışımızdaki başka varlıklar da beğenir.

Acaba, burada buğday bitleri ve lahana kelebeği kurtlarıyla bir çatışmaya ve de rekabete girmemiz nedeniyle, tat ve koku insani Ben'in onuruna yaraşmayan duyular mı olmalıdır? Genel olarak tüm duyular gibi, onlar da artık bizim Ben'imize değil de, dışımızdaki ve altımızdaki varlıklara mı ait olmalıdır? Şayet gözün görmez, kulağın duymaz olsa, tat ve koku duyuların körleşse, o zaman kendini, hem bedensel, hem de ruhsal olarak, çok bedbaht ve mutsuz hissetmez ve günde bin kez acıyla şöyle bağırmaz mısın: Ah, duyularıma tekrar kavuşabilseydim! Ve böylelikle, duyuların da senin Ben'ine ait olduğunu, –sen diyorum, sen kendin, yoksa sırf bedenin değil– duyuların olmadan ya da noksan duyularınla acınası bir kötürüm olduğunu itiraf etmiyor, açıklamıyor musun? Ya da duyuların kaybıyla kusurlu, sakat hale gelen Ben'in, örneğin senin ya da en azından benimki gibi namuslu bir Ben'in, bedeninden bir bölümü kaybettiği zaman, kendinden bir bölümü kaybettiğini itiraf etmesi için, bu Ben'in, spekülatif bir Ben olmaması mı gerekir? Peki ama, o zaman bu spekülatif Ben nasıl bir Ben olmalıdır? Şayet bu, gerçek Ben'den farklı bir Ben'se, o zaman "ortak duyum, itki, duyu" ve benzeri şeylerden nasıl söz edilebilir? Ampirik Ben'le ilgisini inkâr etmek istediyse, Ben sıfatını nasıl devam ettirebilirdi? Spe-

külatif Ben bizim ampirik Ben'imizden farklı bir üst aşamada bulunmak istemeyecektir, sadece Ben olmak yetecektir kendisine ki bununla, Ben diyen herkes fark gözetmeden, ampirinin tüm tikelliklerinden, tali-olanlarından ve rastlantısallıklarından arınmış bir Ben bulabilecektir karşısında. Ne ki, görünüşe göre beden bu tikellikler ve rastlantısallıklar arasında sayılmıyor. Demek ki beden de, en azından spekülatif beden, spekülatif Ben'e aittir; çünkü zorunlu-olanla rastlantısal-olan arasındaki farkı niçin bedene değil de sadece Ben'e tanımamız gerektiği anlaşılmıyor. Yani tıpkı Ben gibi, bedeni de tüm yakışık-olmayanlardan ve rastlantısallıklardan arındırma hakkına niçin sahip olmamamız gerektiği anlaşılmıyor.

Ben semizdir, şişmandır –ancak bu, Ben sadece bir etkinlik değil, aynı zamanda edilginliktir, anlamına gelir. Ve Ben'in bu edilgenliğini etkinliğinden türetmek ya da etkinlik diye göstermeye çalışmak yanlıştır. Tam tersine: Ben'in edilginliği nesnenin etkinliğidir. Nesne de etkin olduğu için Ben edilgin olur; bu edilginlik, Ben'in utanmasını gerektirmeyen bir edilginliktir, çünkü nesne Ben'in manevi özüne aittir.

Ama işte bu yüzden, Ben'in tüm belirlenimlerini, nesnelerden yalıtlayarak, sırf özbelirlenimler diye görmeye ve göstermeye çalışmak, son derece tek yanlı ve yantutar bir davranıştır; ayrıca bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Ben'in kendi gücü, ihtiyaçlarının hepsini karşılamaya asla yetmez; bu nedenle eksik araçları nesnel dünyadan ya da kendi bedeninden ödünç almak zorundadır. Örneğin, Ben'in psikolojide ulaştığı "fiziki sıcaklığın duyumsanışı" salt bedensel bir kökene sahiptir. Ancak bu, her şeyi sadece kendinden alan bir Ben'le nasıl uyuşur? Fiziki sıcaklığın tedirgin edici ateşi "sadece kendi içine teksif olmuş Ben'in gnostik sükûnetine" acaba nasıl girmiştir? Yoksa dış sıcaklık karşısında bedensel sıcaklık kendine özgü bir kendiliğindenliği ve bağımsızlığı muhafaza ettiği için mi? Ama, bu bağımsızlık, bize hemen özne ile nesnenin birbirinden ayrıl-

mazlığını hatırlatan bir sınıra sahiptir. Ekvator'da ısı 40 dereceye yaklaştığında insanlar ansızın ölmüştür. Yoksa, bedenden aldıklarını kendinden alan Ben'le fiziki beden özdeş midir? Ben, hiç de "kendisi nedeniyle" değil, bedensel varlık olması nedeniyle, yani bedeniyle "dünyaya açık"tır. Soyut Ben'e karşılık beden nesnel dünyadır. Ben, beden aracılığıyla Ben değil, nesnedir. Bedende olmak demek, dünyada olmak demektir. Ne kadar gözenek, ne kadar çıplaklık –o kadar duyu. Beden gözenekli Ben'den başka bir şey değildir. Ya da duyumsama olarak Ben'e sadece fiziki sıcaklığın duyumsanışı mı ait olmalıdır? O zaman sıcaklığı olmayan duyumsamalar ne olacak? Eğer Ben'in duyumsamalarını ve etkinliklerini nesneden ya da içerikten soyutlarsam geriye ne kalır? Örneğin görme etkinliğini ya da duyumsamasını nesneden, yani ışıktan soyutlarsam Ben'le ilişkisini nasıl kurarım, psikolojide buna nasıl yer veririm, nasıl tanımlarım? Görmek, ışığın duyumsanmasmdan ya da algılanmasından, genel olarak aydınlığın duyumsanmasmdan başka bir şey değildir; "ışık duyusu"nun gözüdür. Hava olmadan nasıl nefes alınamazsa, ışık olmadan görmek de mümkün değildir; görmek ışığın tadıdır.

Öte yandan Ben yine de tümel bir tümdengelim ilkesi haline getirilebilir; ancak bu, Fichte'den bu yana "Ben" kavramına ya da sözcüğüne verilen anlamla çelişkili bir şekilde mümkündür. Bunun koşulu da sadece, Ben'in kendisinde bir Ben-olmayanı, farklılıkları, karşıtlıkları meydana çıkarmak ve kanıtlamaktır; çünkü hiç durmadan safdilce ve monoton Ben=Ben teranesini tekrarlamakla doğrusu bir şey yapılamaz. Müzik nağmeleri yaratan bir Ben, mantıksal bir kategori, ahlaksal ya da hukuksal bir yasa husule getiren bir Ben'den tamamen farklıdır. O zaman tüm öteki bilimlerden önde gelen, ilk, genel bilim, Ben'in çeşitli durumlarından kendi içinde değişik ilkeleri tümden getirmek için Ben'i saptırmaktan başka bir görevi olmayan psikolojidir. Ayrıca psikolojiyi, Reiff'ta olduğu gibi, Özel bir bilim haline ge-

tirmek ve sadece soyut bilimleri, mantığı ve metafiziği ondan türetmek yerinde ve caiz değildir. Ama Ben'in en önemli, ilk, zorunlu olarak Ben'e bağlı karşıtlığı bedendir, tendir. En yüce metafizik ilke, yaratılışın sırrı, dünyanın temeli sadece ve sadece ruhla tenin çatışmasıdır. Hatta ten, isterseniz beden deyin, yalnızca doğa-tarihsel değil, üstelik büyük ölçüde spekülatif, metafizik bir öneme de sahiptir. Beden, Ben'in edilgenliğinden başka bir şey değil de nedir? Sadece iradeyi, sadece duyumsamayı edilgin bir ilke olmadan nasıl tümden getirebilirsiniz? İradeyi, kendisine karşı çıkan bir şey olmadan düşünmek mümkün değildir ve bu irade, istediği kadar ruhsal olsun her duyumsamada, edilginlik olarak bir etkinlik değildir, ten olarak bir ruh değildir, Ben-olmayan olarak bir Ben değildir artık.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke,* Hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1960, Bd. 2, s. 205-215.

III. BÖLÜM

Felsefede Bir Reformun Zorunluluğu (1842)

Daha önceki felsefelerle müşterek bir döneme rastlayan yeni bir felsefe ve insanlığın tamamen yeni bir evresine rastlayan bir felsefe birbirinden çok farklıdır; yani örneğin Kant'ınkine oranla Fichte'nin felsefesi gibi varoluşunu sadece felsefi ihtiyaca borçlu bir felsefe ile insanlığın ihtiyacını karşılayan bir felsefe arasında; felsefe tarihine ait olan ve sırf bu sayede insanlık tarihine dolaylı şekilde bağlanan bir felsefe ile doğrudan doğruya insanlık tarihi olan bir felsefe arasında büyük fark vardır.

Bu yüzden, "Felsefede bir değişikliğe, bir reforma, bir yenilenmeye gerek var mıdır?" diye sorulur. Varsa, bu nasıl sağlanabilir, nasıl sağlanmalıdır? Bu değişiklik şimdiye kadarki felsefenin ruhu ve anlamında mı, yoksa yeni bir anlamda mı olmalıdır? Söz konusu, şimdiye kadar süregelen felsefe mi, yoksa esasından bir başkası mı? Her ikisi de aynı soruya bağlı: Yeni bir dönemin, yeni bir çağın eşiğinde miyiz, yoksa aynı minval üzere eski yolda mı yürüyoruz? İnsanları, zamanın akışıyla kaçınılmaz hale gelen değişiklikleriyle mi elde tutuyoruz? Bir değişikliğin zorunluluğu sorununu salt felsefi açıdan ele alırsak, alışı-

lagelmiş bir ekol tartışmasındaki dar alanla sınırlamış oluruz. Bu da gereksiz bir şeydir.

Felsefede yapılacak değişiklik, sadece çağın, insanlığın ihtiyacını karşılarsa zorunlu, hakiki bir değişiklik olabilir. Tarihsel bir görüşün sonunun geldiği dönemlerde ihtiyaçlar elbette birbirine zıt olacaktır; kimine göre eskiyi korumak, yeniyi uzaklaştırmak ihtiyaçtır ya da öyle görünür; kimine göre de yeniyi gerçekleştirmek ihtiyaçtır. Gerçek ihtiyaç hangi yandadır? Gerçek ihtiyaç, geleceğin –öncelenmiş geleceğin– ihtiyacı olan yanda, ilerleyen hareketin ta kendisi olan yandadır. Koruma ihtiyacı salt yapay tahrik edilmiş bir tepkidir. Hegel felsefesi mevcut çeşitli sistemlerin, mutlak olumsuzluk olmadığı için olumlu gücü bulunmayan kifayetsizliklerin gelişigüzel birleştirilmesinden başka bir şey değildi. Sadece mutlak olumsuz olma cesaretini gösterenler yeniyi yaratacak güce sahiptir.

İnsanlığın geçirdiği evreler yalnız dinsel değişikliklerle birbirinden ayrılır. Sadece insanın yüreğine işleyen tarihsel bir hareket temele iner. Yürek dinin bir biçimi olmadığı gibi, dinin yürekte olması da gerekmez. Bu, dinin özüdür. Şimdi şöyle bir soru çıkar karşımıza: İçimizde dinsel bir devrim olmuş mudur? Evet olduğu tabii, madem ki din yürektedir, yüreğimiz yoksa dinimiz de yoktur. Hıristiyanlık yadsınmıştır –hem de ona hâlâ sarılmış gibi görünenlerce; ama yadsındığının duyulmasını istemiyorlar. Bunu politik nedenlerden ötürü itiraf etmiyorlar. Bunu bir sır haline getiriyorlar; böylece bilerek ya da bilmeyerek kendilerini kandırıyorlar. Evet, yadsınan Hıristiyanlığı bize Hıristiyanlık diye sunuyorlar, ama geriye sadece Hıristiyanlığın adı kalmıştır. Hatta sadece Hıristiyanlığın yadsınmasında o kadar ileri gidiyorlar ki, bu dinin olumlu çizgisini bile bir yana bırakıyorlar. Artık ne sembolik kitapların, ne kilise babalarının, ne de İncil'in Hıristiyanlığın ölçüsünü teşkil etmesi beklenmektedir. Sanki her dinin bir din olarak kalabilmesi için belli bir ölçüde dinselliğe, bir dayanak noktasına, bir ilkeye ihtiyacı olmadan

ayakta kalabilmesi mümkünmüş gibi. Bu ise yadsıma biçimi altında dinin korunmasıdır. Peki, Hıristiyanlık nedir öyleyse? Elimizde artık bir kutsal kitap yoksa, kurucusunun iradesini, ruhunu nasıl tanıyacağız? Bu, Hıristiyanlığın artık mevcut olmadığı anlamından başka ne anlama gelebilir ki? Bu gibi fenomenler manevi çöküşün belirtileri, hatta Hıristiyanlığın sükûtudur.

Hıristiyanlık artık ne teorik ne de pratik yönden insanı tatmin etmektedir. Aklı tatmin etmediği gibi yüreği de tatmin etmemektedir, zira yüreğimiz için daha başka ilgi alanları vardır.

Şimdiye kadarki felsefe Hıristiyanlığın sükûtu, bunun yadsınması dönemine rastlayan, ama aynı zamanda Hıristiyanlığın konumunu korumak isteyen bir felsefedir. Hegelci felsefe Hıristiyanlığın yadsmışını tasavvur ile düşünce arasındaki çelişkinin ardına gizledi: Yani kendisi de Hıristiyanlığı benimseyerek ve başlayan ve de tamamlanmış Hıristiyanlık arasındaki çelişkinin ardına gizlenerek onu yadsıdı. Başlayan Hıristiyanlık zorunluydu; bütün bağlar burada bir kenara atılmıştı. Bir din, ancak başlangıcındaki, kökenindeki anlamı korunduğu ölçüde varlığını sürdürebilir. Din başlangıçta ateş, enerji, hakikattir. Her din başlangıçta katı, sert, insafsızdır; sonradan bu katılık gevşer, laçkalaşır; kendini alışkanlıkların kaderine bırakır. Uygulamadaki, dinin artıklarındaki bu çelişkiyi yine dinle aktarmak, örtmek için geleneklere ya da eski yasalar kitabının değişikliklerine sığınılır. Yahudilerde olduğu gibi. Hıristiyanlar ise kendi kutsal belgelerine, bu belgelerden birine tamamen ters düşen bir anlam yükleyerek kendilerini kurtarıyorlar.

Hıristiyanlık yadsınmıştır –akılda ve yürekte, bilimde ve yaşamda, sanatta ve sanayide yadsınmıştır; radikal, bir daha düzelmez, geri alınamaz bir şekilde yadsınmıştır. Çünkü insanlar artık hakiki-olanı, beşeri-olanı, kutsal olmayam benimseyip, özümsemiş, böylece Hıristiyanlığın elinden tüm muhalefet gücünü almıştır. Bugüne kadarki yadsıma bilinçsizdi. Bu yadsıma,

bugün ya da ileride, insanın en önemli itkisinin, yani politik özgürlüğün önündeki engellerle Hıristiyanlık birbirine daha çok karışınca, bilinçli, iradeli, dolaysız ulaşmaya çalışılan bir yadsımaya dönüşecektir. Dinin bilinçli yadsınışı, yeni bir çağın, yeni, açıkyürekli, artık dinsel olmayan, Hıristiyanlığa kesinlikle karşı bir felsefenin zorunluluğunun esasını teşkil etmektedir.

Felsefe artık dinin yerine geçer; ama böylelikle tamamen değişik bir felsefe de eski felsefelerin yerine geçer. Bugüne kadarki felsefe dinin yerini tutamazdı; o felsefeydi, ama din değildi, dini yoktu. Dinin has özünü kendi dışında bıraktı, kendini sadece bir düşünce biçimi olarak savundu. Felşefenin, dinin yerine geçmesi gerekirse, o zaman felsefe dine dönüşmek, dinin özünü teşkil eden şeyleri, felsefeden önce dinin sahip olduğu şeyleri uygun bir tarzda kendine katmak zorunda kalır.

Önemli ölçüde değişik bir felsefenin zorunluluğu, önümüzde bugüne kadarki felsefenin mükemmel bir örneğinin bulunmasından da anlaşılıyor. Demek ki bugüne kadarki felsefeye benzeyen şeyler, özel şartlarda hâlâ farklılıklar gösterse de bu felsefenin özünde ileri sürülen şeyler gereksizdir. Kişisel tanrı ister şu, ister bu şekilde anlaşılsın, gerekçelendirilsin – bu sözleri yeterince duyduk, artık duymak istemiyoruz, üstelik teolojiye de ihtiyacımız yok.

Felsefenin temel farkları insanlığın temel farklarıdır. İtikatın yerini itikatsızlık, İncil'in yerini akıl, din ve kilisenin yerini politika, gökyüzünün (cennetin) yerini yeryüzü (bu dünya), duanın yerini çalışma, cehennemin yerini fakruzaruret, İsa'nın yerini insan almıştır. Artık gökyüzünde bir efendi ve yeryüzünde bir efendi diye ikiye ayrılmamış, bölünmemiş bir ruhla gerçekliğe sarılan insanlar, tezat içinde yaşayan insanlardan farklıdır. Düşünmenin sonucu felsefe için ne idiyse, bizim için dolaysız kesinliktir. Demek ki biz, bu dolaysızlığa uygun düşen bir ilkeye ihtiyaç duymaktayız. İnsan pratik olarak İsa'nın yerini almış-

sa, o zaman insani öz de teorik olarak tanrısal özün yerini almalıdır. Kısacası, ne olmak istediğimizi, yüce bir ilkede, yüce bir sözde özetlemek zorundayız: Yalnız bu şekilde yaşamımızı meşrulaştırır, eğilimimizi temellendiririz. Bugün iç dünyamızı zehirleyen çelişkiden, yani yaşamımızla ve düşünmemizle bu yaşam ve düşünmeye taban tabana zıt din arasındaki çelişkiden yalnız bu şekilde kurtuluruz. Tekrar dindar olmak zorundayız –politika dinimiz olmalıdır–, ama bu, politikayı din haline getirecek yüce bir öğeyi görüşümüze katarsak mümkün olur.

Politika içgüdüyle din haline getirilebilir; ama söz konusu olan, son defa söylenmiş bir neden, resmi bir ilkedir. Bu ilke –olumsuz ifadesiyle– ateizmden farklı bir ilkedir, yani insandan farklı bir tanrının terk edilmesidir. Alışılagelmiş anlamda dinin devletle pek ilişkisi yoktur, din daha çok devletin çözülmesidir. Dinsel anlamda tanrı, dünyevi monarşinin babası, koruyucusu, hamisi, bekçisi, savunucusu, naibi ve efendisidir. Bu yüzden insanın insana ihtiyacı yoktur, kendinden ya da başkalarından alması gereken şeyleri doğrudan doğruya tanrıdan alır. İnsanlara değil, tanrıya güvenir, insanlara değil, tanrıya şükreder. Bu nedenle insanlar arasındaki bağ sadece rastlantısaldır. Devleti öznel açıdan yorumlarsak, o zaman insanların, sadece tanrıya inanmadıkları için, bilinçsiz, iradesiz, fiili şekilde dinsel inançlarını yadsıdıkları için biraraya geldikleri ortaya çıkar. Devletlerin kuruluşunun nedeni, tanrıya inanç değil tanrıdan kuşku duyulmasıdır. İnsanın tanrıya inancından çok insana olan inancı bize devletin kökenini öznel olarak açıklar.

Devletle insanın güçleri ayrımlaşır, bu ayrımlaşma ve tekrar birleşme sayesinde sonsuz bir sistem kurulur; insanların ve güçlerin toplamı tek bir güç oluşturur. Devlet tüm realitelerin simgesidir, insanın yazgısıdır. Devlette biri diğerini temsil eder, tamamlar, benim yapamadığımı, bilirim ki başkası yapabilir. Ben yalnız kendimi düşünmem, doğadaki güçlerin tesadüfüne bırakmam;

başkaları beni düşünür, genel bir sistem çevremi kuşatır, bir bütünün parçasıyımdır. [Gerçek] devlet, sınırsız, sonsuz, hakiki, mükemmel, tanrısal insandır. Devlet her şeyden önce insandır. Devlet, kendisi hakkında kendi karar veren, kendisi için davranan, mutlak insandır.

Devlet bir realitedir ama aynı zamanda dinsel inancın fiili çürütülüşüdür. Dindar kişi dara düştüğünde bugün bile sadece insandan medet umar. Her yerde hazır ve nazır olması gereken "tanrının inayeti" ile yetinir. Ne var ki başarı, insanın faaliyetine değil, genellikle rastlantı sonucu ortaya çıkan elverişli koşullara bağlı kalmaktadır. Ama "tanrının inayeti", inançlı itikatsızlığın kendi fiili ateizmini ardına gizlediği bir yalan perdesidir.

Demek ki fiili ateizm devletleri birbirine bağlar; insanlar devletin içindedir, çünkü tanrısız oldukları için devletin içindedirler. İnsanlar için tanrı devlettir, bu yüzden devlet haklı olarak kendine tanrısal "ululuk" payesini biçmektedir. Devletin bilinçsizce temeli ve bağı olan fiili ateizm, bizlerin bilincine çıkmıştır. İnsanlar, Hıristiyanlığı politik enerji sağlayan bir din olarak gördükleri için, bugün politikayla daha çok uğraşıyorlar.

Düşünür tarafından bilince çıkmadan önce idrak edilenler, pratik insanda itkisel olarak vardır. Ancak pratik itki politik itkidir, devlet işlerine aktif olarak katılma, politik hiyerarşiyi kaldırma, halkı izana getirme, politik Katolikçiliği yadsıma itkisidir. Reformasyon dinsel Katolikçiliği yıktı ama yeni çağ onun yerine politik Katolikçiliği getirdi. Reformasyonun din alanında istedikleri ve amaçladıkları, şimdi politika alanında istenmektedir.

Tanrının akla dönüşmesi nasıl ki tanrıyı ortadan kaldırmayıp sadece yerini değiştirdiyse, Protestanlık da papayı kralın yerine getirmiştir. Bugün söz konusu olan politik papalıktır; kralın zorunluluğu için gösterilen nedenlerin aynısı dinsel papalığın zorunluluğu için gösterilmektedir.

Yeni denen bugüne kadarki çağ, sadece yarı yadsımalara ve çarelere başvurarak Roma Kilisesi'ni, Roma Hukuku'nu, utanç verici ceza hukukunu, eski model üniversiteleri vb. hâlâ koruduğumuz Protestan Ortaçağı'ndan başka bir şey değildir. Bizler, Protestanlığın, manevi yaşamı belirleyen dinsel bir otorite ve hakikat olarak ortadan kalkmasıyla birlikte yeni çağa girdik. Çağın ya da geleceğin ruhu, gerçekliğin ruhudur. İnsandan farklı bir varlığı en yüce ilke ve varlık olarak ele alırsak, o zaman bu varlığın idrak edilmesi için geriye kalan koşul soyut-olanla insanın birbirinden tefrikidir. O zaman kendimizle, dünya ile, gerçeklikle dolaysız bir birlik asla kuramayız. Dünya ile bizim aramızı bir başkası, bir üçüncü kişi bulur, üreten yerine her zaman bir ürün vardır elimizde; artık dışımızda olmasa bile, içimizde bir öte dünya bulunur. Teori ile pratik arasındaki tezat yaşamımızdan eksik değildir, kafamızda yer alan varlık yüreğimizdekinden farklıdır. Kafamızda "mutlak tin", yaşamımızda insan; bir yanda varlık olmayan düşünce, öte yandan Nooυμενα, bir düşünce olmayan varlık; yaşamın her anında felsefenin dışında, felsefi her düşüncede ise yaşamın dışındayızdır.

Kilisenin başı papa benim gibi, kral da bizler gibi bir insandır. O halde kayıtsız şartsız aklına eseni yapamaz; devletin ve toplumun üstünde değildir. Protestan, dindar bir cumhuriyetçidir. Bu nedenle Protestanlık dağılırken eğer dinsel içeriği kaybolmuşsa, yani örtülmüş, gizlenmişse, o zaman politik cumhuriyetçiliğe dönüşür. Protestanlığın efendi olduğumuz gökyüzü ile köle olduğumuz yeryüzü arasındaki tezatını ortadan kaldırırsak, yani yeryüzünü söz sahibi olduğumuz yer diye görürsek, o zaman Protestanlık hemen cumhuriyete dönüşür. Geçmiş günlerde cumhuriyet Protestanlıkla bağdaşıyor idiyse, bu elbette bir rastlantıydı –ama önemsiz de değildi–, çünkü Protestanlık insanı sadece dinsel yönden özgürleştirir ve insan hâlâ Protestanlığın dinsel inançlarına bağlı kalıyorsa, bu yüzden bir çelişkidir. Hıristiyanlığı kaldırdığın takdirde cumhuriyeti kurmak

hakkını elde edersin. Çünkü Hıristiyanlık da cumhuriyetin gökyüzündedir (cennettedir), demek ki burada bir cumhuriyete ihtiyacın yok. Tam tersine, burada köle olmak zorundasın, aksi takdirde gökyüzü (cennet) gereksizdir.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1960, Bd. 2, s. 215-222.

IV. BÖLÜM

Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler (1842)

Teolojinin gizi antropolojidir; spekülatif felsefenin gizi ise teolojidir, spekülatif teolojidir. Genel teoloji ile spekülatif teoloji arasındaki fark şundan ileri gelmektedir: Genel teoloji, tanrısal özü, korku ve anlayışsızlık nedeniyle öte dünyaya göndermişken, spekülatif teoloji bu dünyaya getirmekte yani canlandırmakta, belirlemekte, gerçekleştirmektedir.

Modern spekülatif felsefenin kurucusu Spinoza'dır, Schelling yeniden canlandırıcısı, Hegel de tamamlayıcısıdır.

"Kamutanrıcılık" teolojinin (ya da tanrıcılığın) zorunlu neticesidir, tutarlı teolojidir; "ateizm" ise "kamutanrıcılık"ın zorunlu neticesidir, tutarlı "kamutanrıcılık"tır.[1]

Hıristiyanlık, çoktanrıcılık ile tektanrıcılık arasındaki çelişkidir.

Kamutanrıcılık, çoktanrıcılık yüklemine sahip tektanrıcılıktır; yani kamutanrıcılık çoktanrıcılığın bağımsız özünü, bağımsız bir özün yüklemleri, öznitelikleri haline getirmektedir. Ör-

1 Bu teolojik tanımlamalar burada sadece harcıâlem olmuş adlar anlamında kullanılıyor.

neğin Spinoza, düşünen şeylerin toplamı olarak düşünmeyi ve genleşen şeylerin toplamı olarak maddeyi tözün, yani tanrının öznitelikleri haline getirmiştir. Tanrı düşünen bir şeydir, tanrı genleşen bir şeydir.

Özdeşlik felsefesi Spinoza'nın felsefesinden, tözün cansız, soğukkanlı (phlegmatik) şeyini (Ding) idealizmin tini (spiritus) ile heyecana getirdiği için ayrılır. Hegel özellikle özdevimi, kendi kendine karar verme gücünü, kendinin bilincinin, tözün özniteliği durumuna getirmiştir. Hegel'in paradoks, "tanrı bilinci, tanrının kendi bilincidir" önermesi, Spinoza'nın yine paradoks olan, "genleşme ya da madde tözün özniteliklerinden biridir" önermesi gibi, aynı temele dayanmakta ve şu anlama gelmektedir: Kendinin bilinci tözün ya da tanrının özniteliklerinden biridir; tanrı Ben'dir. Tanrıcılık yandaşının gerçek bilinçten farklı olarak tanrıya isnat ettiği bilinç, gerçekliği olmayan bir tasarımdır sadece. Ancak Spinoza'nın, madde tözün özniteliğidir, önermesi, maddenin tözel tanrısal bir kendilik (wesenheit) olduğunu ifade eder yalnızca; aynı şekilde Hegel'in önermesi de bilinç tanrısal özdür'den başka bir anlama gelmez.

Genel olarak spekülatif felsefenin reformasyoncu eleştiri yöntemi, din felsefesinde öteden beri uygulanan yöntemden hiç farklı değildir. Sadece yüklemi özne ve böylece özne olarak nesne ve ilke haline getirebiliriz, demek ki spekülatif felsefeyi tersine çevirirsek, o zaman çıplak, saf, katışıksız hakikate ulaşırız.

"Ateizm", tersine çevrilmiş "kamutanrıcılık"tır.

Kamutanrıcılık, teolojinin teolojik açıdan yadsınmasıdır.

Spinoza'ya göre (*Ethic.* P. I. Defin. 3 u. Propos. 10.) tözün özniteliği ya da yüklemi nasıl ki tözün kendisi ise, Hegel'e göre de mutlak olanın, genel olarak öznenin yüklemi öznenin kendisidir. Hegel'e göre mutlak-olan varlıktır, özdür, kavramdır (Geist, kendinin bilinci). Oysa mutlak-olan sadece varlık olarak düşünülmüştür; varlıktan başka bir şey değildir; mutlak-olan herhan-

gi bir belginlik, kategori altında düşünüldüğü sürece, sırf bir ad olduğu bir yana bırakılırsa, tamamen bu kategoriye, bu belginliğe karışarak kaybolur. Buna rağmen mutlak-olan yine de özne olarak temelde yatar. Hakiki özne, mutlak-olan sırf bir ad değil de, bir şey yapan belirleme ise, tıpkı Spinoza'daki öznitelik gibi, yine de her zaman yalın bir yüklemin önemine sahiptir.

Spekülatif felsefedeki mutlak-olan ya da sonsuz-olan, psikolojik açıdan, belirlenmemiş-olandan, belirsiz-olandan başka bir şey değildir; bütün belirli-olanlardan soyutlanmasıdır. Bu soyutlamadan farklı ama aynı zamanda onunla özdeşleştirilen bir öz olarak koyulmuştur. Ancak tarihsel açıdan ele alındığında eski teolojik-metafizik, sonlu olmayan, insani olmayan, maddi olmayan, belirli olmayan, tedarik edilmemiş bir özden ya da öz-olmayandan başka bir şey değildir; tarih öncesi hiçlik edim olarak koyulmuştur.

Hegelci mantık, akla ve güncele getirilmiş, mantık haline sokulmuş teolojidir. Nasıl ki teolojideki tanrısal öz bütün gerçekliklerin yani bütün belirlemelerin, bütün sonlulukların ideal ya da soyut simgesiyse, mantık da öyledir. Yeryüzündeki her şey teolojinin cennetinde de bulunur, aynı şekilde doğadaki her şey, tanrısal mantığın da cennetindedir: Nitelik, nicelik, ölçü, öz, kimyacılık, mekanikçilik, organizma. Teolojide her şey iki kez çıkar karşımıza, birinde soyut, diğerinde somut; Hegelci felsefede de her şey iki kez yinelenir: Önce mantığın nesnesi olarak, sonra da doğa felsefesiyle Tin (Geist) felsefesinin nesnesi olarak.

Teolojinin özü, aşkın (transzendent), insanların dışına konmuş insani özdür; Hegel mantığının özü aşkın düşünmedir, insanların dışına koyulmuş insani düşünmedir.

Nasıl ki teoloji insanları, daha sonra vazgeçilmiş özü kendileriyle özdeşleştirmek için, bölüyor ve vazgeçişe zorluyorsa, aynı şekilde Hegel de doğanın ve insanın yalın, kendiyle özdeş özünü, birbirinden zorla ayrılanları tekrar zorla dolayımlamak için, çoğaltmakta ve parçalamaktadır.

Metafizik ya da mantık, ancak öznel Tin'den ayrılmadığı zaman, reel, içkin bir bilimdir. Metafizik, içrek psikolojidir. Niteliği, duyumsamayı kendi için diye görmek nasıl bir keyfilik, nasıl bir zorbalıktır; sanki duyumsama olmadan nitelik, nitelik olmadan duyumsama olurmuş gibi.

Hegel'in mutlak Tin'i soyut, kendi kendini yalıtlayan sonlu Tin'den başka bir şey değildir; tıpkı teolojinin sonsuz özünün soyut sonlu özden başka bir şey olmaması gibi.

Hegel'e göre mutlak Tin kendini sanatta, dinde, felsefede açığa vurur ya da gerçekleştirir. Yani: Sanatın, dinin, felsefenin Tin'i mutlak Tin'dir. Ancak sanatı ve dini insani duyumsamadan, fanteziden ve görüşten, felsefeyi de düşünmeden, kısacası mutlak Tin'i öznel Tin'den ya da insanın özünden ayırmak mümkün değildir, tersi durumda tekrar teolojinin eski konumuna döneriz, mutlak Tin'i başka, insani özden farklı bir Tin olarak, yani dışımızda mevcut bir hayalet olarak görüp, kendi kendimizi aldatırız.

"Mutlak Tin", Hegelci felsefede hayalet olarak hâlâ kol gezen, teolojinin "ölü Tin"idir.

Teoloji, hayaletlere duyulan inançtır. Ancak genel teolojinin hayaletleri duyusal imgelerdedir, spekülatif teolojininkiler ise duyusal olmayan (anlamsız) soyutlamadadır.

Soyutlamak demek, doğanın özünü doğanın dışına, insanın özünü insanların dışına, düşünmenin özünü düşünme ediminin dışına koymak demektir. Hegelci felsefe, sistemini bu soyutlama edimlerine dayandırarak, insanları kendilerine yabancılaştırmıştır. Gerçi ayırdıklarını tekrar özdeşleştirmektedir, ama sadece tekrar ayrılabilir, dolaylı bir tarzda. Hegelci felsefede dolaysız birlik, dolaysız kesinlik, dolaysız hakikat eksiktir.

Soyutlama aracılığıyla insandan uzaklaştırılan insani özün yine insanla dolaysız, açık seçik, yalan dolansız şekilde özdeşleştirilmesi olumlu yoldan değil, Hegelci felsefenin yadsınması olarak sadece bu felsefeden türetilebilir, sadece spekülatif felse-

fenin tamamen yadsınması diye idrak edildiği zaman anlaşılabilir, kavranabilir, hem de bizzat hakikatin kendisi olmasma karşın. Gerçi bunların hepsi Hegelci felsefede bulunmaktadır, ama her zaman yadsınmasıyla, karşıtıyla birlikte.

Mutlak Tin'in sonlu, öznel Tin'den başka bir şey olmadığının, yani bunların birbirlerinden yalıtlanamayacağının ve yalıtlanmaması gerektiğinin en belirgin kanıtı sanattır. Sanat, bu dünyadaki yaşamın gerçek yaşam, sonlunun sonsuz olduğu duygusunu, en yüce, tanrısal öz olarak belirli, gerçek bir öz için duyulan heyecanı kendine çıkış noktası alır. Hıristiyan tektanrıcılığı, sanatsal ve bilimsel eğitim için gerekli ilkeyi kendinde barındırmamaktadır. Sanatla bilimin kaynağı, sadece çoktanrıcılık, putataparlıktır. Yunanlılar plastik sanatlardaki yetkinliğe, kesinkes ve hiç duraksamadan yalnızca insan figürünü en yüce figür olarak, tanrı figürü olarak gördükleri için ulaşmışlardır. Hıristiyanlar şiir sanatına, ancak Hıristiyan teolojisini pratik olarak yadsıdıkları zaman, dişi varlığı tanrısal varlık olarak yücelttikleri zaman varabilmiştir. Hıristiyanlar dinlerinin özüyle çelişki içindeydiler, onu nasıl tasarladıklarının, bilinçlerinde nasıl bir nesne olarak yer aldığının göstergesi sanatçılarla ozanlardı. Petrarca, Laura'sını göklere çıkardığı şiirleriyle dinden vazgeçmişti. Hıristiyanlar, paganlar gibi, niçin dinsel tasarımlarına uygun sanat eserleri vermemişlerdir? Niçin kendilerini tamamen tatmin eden bir İsa imgesine sahip değillerdir? Çünkü Hıristiyanların dinsel sanatı, kendi bilinçleriyle hakikat arasındaki meşum çelişki yüzünden başarılı olamamıştır. Hıristiyan dininin özü gerçekte insani özdür ama Hıristiyanların bilincinde bir başka, insani olmayan bir özdür. İsa'nın hem insan olması hem de olmaması gerekmektedir; İsa iki anlamlılık, belirsizliktir. Ne var ki, sanat sadece hakiki olanı, belirsiz-olmayanı betimleyebilir.

İnsani-olanın tanrısal, sonlunun sonsuz olduğuna ilişkin kesin, somut bilinç, enerji, derinlik ve canlılık bakımından bugüne

kadarkileri aşan yeni bir şiir sanatının ve sanatın kaynağıdır. Öte dünyaya duyulan inanç, kesinlikle şiirsel olmayan bir inançtır. Istırap, keder şiir sanatının kaynağıdır. Sonlu bir varlığın kaybını sonsuz bir kayıp olarak duyan kişi sadece şiirsel ateşin gücüne sahiptir. Artık mevcut olmayanı hatırlamanın kederli çekiciliğidir insanın içindeki ilk sanatçı, ilk idealist. Öte dünyaya duyulan inanç ise her çeşit kederi bir zevahire, bir yalana çevirir.

Sonluyu sonsuzdan, belirliyi belirsizden türeten felsefe, bunu hiçbir zaman sonlu ile belirlinin hakiki konumlarından birine getirmez. Sonlu, sonsuzdan türetilir, yani: Sonsuz-olan, belirsiz-olan belirlenmekte, yadsınmaktadır; sonsuzun, belirleme olmadan, yani sonluluk olmadan sonsuzun gerçekliğinden başka bir şey olmadığı, yani sonluya koyulduğu itiraf edilir. Ama mutlak-olanın olumsuz özdışılığı yine de temeli oluşturulur; koyulmuş sonluluk bu yüzden daima kaldırılır. Sonlu sonsuzun yadsınması, sonsuz da sonlunun yadsınmasıdır. Mutlak-olan felsefesi bir çelişkidir.

Nasıl ki teolojide insan tanrının hakikati, gerçekliği ise –çünkü tanrıyı tanrı olarak gerçekleştiren, tanrıyı gerçek bir varlık haline getiren güç, bilgelik, iyilik, hatta sonluluk ve kişilik gibi yüklemler önce insana ve insanla birlikte koyulur–, aynı şekilde spekülatif felsefede sonsuzun hakikati sonludur.

Sonlunun hakikati mutlak felsefe tarafından sadece dolaylı, yanlış bir şekilde ifade edilmektedir. Eğer sonsuz sadece belirlendiği, yani sonsuz olarak değil de tersine sonlu olarak koyulduğu zaman sonsuz ise, sadece o zaman hakikate ve gerçekliğe sahipse, bu durumda sonlu aslında sonsuzdur.

Hakiki felsefenin görevi, sonsuzu sonlu olarak değil, tersine sonluyu sonlu olmayan olarak, sonsuz olarak idrak etmektir ya da sonluyu sonsuza değil sonsuzu sonluya koymaktır.

Felsefenin başlangıcı tanrı değildir, mutlak-olan değildir, mutlak-olanın ya da idea'nın yüklemi olarak varlık değildir, fel-

sefenin başlangıcı sonlu-olandır,[2] belirli-olandır, gerçek olandır. Sonsuz, sonlu olmaksızın asla düşünülemez. Belirli bir niteliği düşünmeden niteliği düşünebilir, tanımlayabilir misin? Demek ki ilk-olan Belirsiz-olan değil, Belirli-olandır; zira belirli nitelik gerçek nitelikten başka bir şey değildir, gerçek nitelik düşünülmüş nitelikten önce gelir.

Felsefenin öznel menşei ve seyri, aynı zamanda nesnel seyri ve menşeidir de. Niteliği düşünmeden önce hissedersin. Edilginlik düşünme'den önce gelir.

Sonsuz, sonlunun hakiki özüdür, hakiki sonludur. Hakiki spekülasyon ya da felsefe, hakiki ve tümel ampiriden başka bir şey değildir.

Dindeki ve felsefedeki sonsuz-olan, herhangi bir sonludan, herhangi bir belirli-olandan başka bir şey değildi ve değildir, ama gizemli hale getirilmiştir; yani sonlu olmama, belirli olmama postülasına sahip bir sonlu-olan, bir belirli-olan durumuna getirilmiştir. Spekülatif felsefe aynı hatayı işleyerek teoloji gibi kendini suçlu duruma sokmuştur, gerçekliğin ya da sonluluğun belirlenimlerini, hangilerinde ve ne oldukları konusundaki belginliği yadsıyarak sonsuzun belirlenimleri, yüklemleri durumuna getirmiştir.

Doğruluk ve içtenlik her şey için yararlıdır, felsefe için de. Ancak felsefe, sadece spekülatif sonsuzluğunun sonluluğunu itiraf ettiği zaman, yani tanrıdaki doğanın gizini insan doğasının gizi olarak kabul ettiği zaman, kendisinden bilincin aydınlığını yaratmak için tanrıya koyduğu geceyi, maddenin gerçekliğin-

2 Sonlu-olan sözcüğünü her zaman, reel-olanın gerçek-olanın mutlak-olan açısından gerçek-olmayan, değersiz-olan diye göründüğü "mutlak" felsefe anlamında kullanıyorum. Çünkü gerçek-olmayan, belirli-olmayan bu felsefe için reel-olan yerine geçmektedir, hem de sonlu-olanın, değersiz-olanın yine değersizlik açısından kendisine reel-olan diye görünmesine karşın. Schelling felsefesinin ilk dönemlerinde özellikle göze batan ama Hegel felsefesinin de hâlâ temelinde yatan bir çelişkidir bu.

den ve gerekliliğinden kaynaklanan kendine özgü karanlık, içgüdüsel bir duygu olarak açıkladığı zaman doğru ve içtendir.

Spekülatif felsefenin bugüne kadar soyuttan somuta, düşüncelden reele olan seyri yanlış bir gidiştir. Bu şekilde hiçbir zaman hakiki, nesnel gerçekliğe varamaz, tersine sırf kendi soyutlamalarını gerçekleştirir ve bu yüzden Tin'in hakiki özgürlüğüne ulaşamaz. Çünkü şeyleri ve özleri sadece kendi nesnel gerçeklikleri içinde görmek insanı özgür kılar ve tüm önyargılardan kurtarır. Düşüncelden reele geçişin yeri sadece pratik felsefededir.

Felsefe neyin ne olduğunu idrak etmektir. Şeyleri ve özleri oldukları gibi düşünmek, idrak etmek –işte bu, felsefenin en önemli yasası, görevidir.

Olanı olduğu gibi, yani doğruyu doğru olarak ifade etmek yüzeyselmiş gibi görünür; olanı olmadığı gibi, yani doğruyu yalan, yanlış olarak ifade etmenin kökleri ise derindeymiş gibi görünür.

Doğruluk, yalınlık, belirlilik reel felsefenin biçimsel özellikleridir.

Felsefenin başlangıcını oluşturan varlık bilinçten, bilinç de varlıktan ayrılamaz. Nasıl ki duyumsamanın gerçekliği nitelik ve niteliğin gerçekliği duyumsamaysa, aynı şekilde varlık bilincin gerçekliği, bilinç de varlığın gerçekliğidir, gerçek varlıktır. Akıl ile doğanın reel birliği sadece bilinçtir.

Nasıl adlandırılırsa adlandırılsınlar, spekülatif felsefeyi mutlak-olandan çıkarmış ve sonlunun, ampirik-olanın alanına kovmuş olan tüm belirlemeler, biçimler, kategoriler sonlunun hakiki özünü, hakiki sonsuz-olanı, felsefenin hakiki ve sonuncu gizemlerini içerirler.

Mekân ve zaman tüm varlıkların varoluş biçimidir. Sadece mekân ve zaman içindeki varoluş bir varoluştur. Mekân ve zamanın yadsınışı, onların özünün değil yalnızca sınırlarının yadsınışıdır. Zamana tabi olmayan bir duyumsama, bir irade, zamana tabi olmayan bir düşünce ve bir varlık anlamsızlıktır. Ge-

nellikle zamanı olmayan bir kimsenin istekte bulunmaya, düşünmeye de zamanı yoktur.

Metafizikte, şeylerin özünde mekânla zamanın yadsınması zararlı pratik sonuçlara yol açar. Zaman ve mekânın konumunu her yerde savunan bir kimse yaşamda da ölçülüdür ve pratik bir anlayışa sahiptir. Mekân ve zaman pratiğin en önemli ölçütleridir. Metafiziğinden zamanı dışlayan, ebedi yani soyut, zamandan yalıtlanmış varoluşu yücelten bir halk, politikasından da zamanı dışlar, hukuka ve akla ters düşen, tarih karşıtı istikrar ilkesini yüceltir.

Spekülatif felsefe, zamandan yalıtlanmış gelişmeyi mutlak-olanın biçimlerinden, özniteliklerinden biri haline getirmiştir. Ancak zamanı bu şekilde gelişmeden yalıtlamak, spekülatif başına buyrukluğun gerçek bir marifetidir ve spekülatif filozofların kendi mutlak-olanlarıyla tıpkı teologların, insanın tüm duygulanımlarını duygulanımsız bırakan, onları sevgisiz sevdiren, öfkesiz kızdıran tanrılarıyla yaptıklarını örnek aldıklarına dair kesin bir kanıt yerine de geçmektedir. Zamanı olmayan gelişme, gelişmesi olmayan gelişme demektir. Mutlak varlık Kendinden çıkarak gelişir önermesi bunun tersi olan doğru ve makul bir önermedir. Demek ki: Sadece gelişen, zamansal olarak yaygınlaşan bir varlık mutlak yani hakiki, gerçek bir varlıktır.

Mekân ve zaman, gerçek sonsuzun meydana çıkış biçimleridir.

Sınırın, zamanın, mahrumiyetin olmadığı yerde, nitelik, enerji, tin, canlılık, sevgi de yoktur. Sadece mahrumiyet çeken varlık zorunlu bir varlıktır. Gereksinimi olmayan varoluş gereksiz bir varoluştur. Olsa da olmasa da bu tektir, kendisi için de, başkası için de tektir. Gereksinimi olmayan varlık nedeni olmayan bir varlıktır. Sadece acı çekebilen var olmaya hak kazanır. Acılara gark olmuş bir varlık tanrısal bir varlıktır. Acı çekmeyen bir varlık, varlığı olmayan bir varlıktır. Acı çekmeyen bir varlık, duyusallığı, maddesi olmayan bir varlıktan başka bir şey değildir.

Edilgin hiçbir ilkeye yer vermeyen bir felsefe, zamanı olmayan varoluş hakkında, süresi olmayan varoluş hakkında, duyumsaması olmayan nitelik, varlığı olmayan varlık ve yaşamı olmayan, canı kanı olmayan yaşam hakkında spekülasyon yapan bir felsefe, tıpkı mutlak-olan felsefesi gibi, tamamen tekyanlı bir felsefe olarak, ampiriyi kaçınılmaz şekilde karşısına alır. Spinoza maddeyi tözün özniteliklerinden biri haline getirdi, ama bir acı çekme ilkesi olarak değil, tersine acı çekmediği için, biricik, bölünmez, sonsuz olduğu için, düşünmenin maddeye karşıt özniteliği gibi aynı, belirlenimlere sahip olduğu için. Kısacası soyut bir madde, maddesi olmayan bir madde olduğu için, tıpkı Hegelci *Mantık*'taki özün doğa ile insanın özü olması ama varlığa, doğaya, insana sahip olmaması gibi.

Filozof, insandaki, felsefe yapmayanı, daha çok felsefeye karşı olanı, soyut düşünmeye muhalefet edeni yani Hegel'de sadece dipnot düzeyine indirgenmiş olanı felsefe metnine katmak zorundadır. Felsefe yalnız bu şekilde evrensel, çelişkisiz, çürütülmez, karşı koyulmaz bir güç haline gelir. Bu yüzden felsefe işe kendisiyle değil karşı savıyla, felsefe olmayanla başlamalıdır. Düşünmeden farklı, felsefe dışı, kesinlikle anti-skolastik olan içimizdeki bu özduyumculuk ilkesidir.

Felsefenin başlıca araçları, organları, etkinliği, özgürlüğün, metafizik sonsuzluğun, idealizmin kaynağı olan kafa ile acı çekmenin, sonluluğun, gereksinimin, duyumculuğun kaynağı olan yürektir. Teorik ifadesi: Düşünme ile görüş; çünkü düşünme kafanın gereksinimidir; görüş, duyu ise yüreğin. Düşünme ekol, sistem ilkesidir, görüş ise yaşam ilkesi. Görüşte nesne tarafından belirlenirim, düşünmede nesneyi belirlerim; düşünmede ben Benim, görüşte Ben-olmayanım. Hakiki, nesnel düşünce, hakiki, nesnel felsefe düşünmenin yadsınmasından, nesnenin belirli oluşundan, tutku ve ıstıraptan, her türlü haz ve mahrumiyetten doğmaktadır sadece. Görüş, varoluşla doğrudan özdeş olan düşünmeye, varoluştan ayırt etme, yalıtlama aracılı-

ğıyla dolayımlanan özü kazandırır. Demek ki yaşam ve hakikat, sadece varoluşun özle, görüşün düşünmeyle edilginliğin etkinlikle, Fransız duyumculuğunun ve materyalizminin antiskolastik, canlı (sanguin) ilkesinin Alman metafiziğinin skolastik soğukkanlılığıyla (phlegma) birleştiği yerde, sadece buradadır.

Felsefe nasılsa filozof da öyledir ve filozof nasılsa felsefe de öyledir: Filozofun özellikleri, felsefenin öznel koşulları ile öğeleri aynı zamanda onun nesnel koşulları ile öğeleridir. Yaşamla, insanla özdeş, hakiki filozof Franko-Cermen soyundan gelmelidir. Bu karışım karşısında sakın dehşete kapılmayın iffetli Almanlar! Bu düşünceyi daha 1716 yılında *Acta Philosophorum* dile getirmişti. "Eğer Almanlarla Fransızları mukayese edersek, Fransızların kıvrak bir ingenia'ya sahip ama Almanlarınsa daha ciddi, güvenilir olduklarını görürüz ve Franko-Cermen temperamentum'un en çek felsefeye yakıştığını söyleyebiliriz ya da babası Fransız, annesi Alman olan bir çocuğun çok iyi bir ingenium philosophicum'a sahip olması (caeteris paribus) gerekirdi." Çok doğru; yalnız anneyi Fransız, babayı Alman yapmamız gerekir. Yürek yani dişilik ilkesi, sonlu duygusu, materyalizmin bulunduğu yer Fransız; kafa yani erkeklik ilkesi, idealizmin bulunduğu yer Alman yanlısıdır. Yürek baş kaldırır, kafa reforme eder; kafa şeyleri yaratır, yürek harekete geçirir. Ancak hareket, heyecan, tutku, kan, duyusallık neredeyse Tin de oradadır. Almanları ilk kez felsefi müşkülpesentliklerinden ve skolastizmden çekip çıkaran, Leibniz'in ruhu (esprit), onun canlı, materyalist-idealist ilkesi olmuştur.

Yürek, bugüne kadar felsefede teolojinin göğüs siperi sayılıyordu. Oysa yürek insanın içinde yer alan antiteolojik, teoloji anlamında itikatsız, ateist bir ilkedir. Çünkü kendinden başka hiçbir şeye inanmaz, özünün itiraz kabul etmeyen, tanrısal, mutlak gerçekliğine inanır sadece. Ama yüreği anlamayan kafa ise her şeyi değiştirir, çünkü özne ile nesnedeki ayrılıklar, farklar kendi sorunudur; yüreğin kendi özü yürekten farklı, nesnel,

yüzeysel bir özdedir. Ne var ki yürek başka bir öze gereksinim duyar. Ancak bu öz, kendisine benzeyen, yürekten farklı olmayan, yürekle çelişmeyen bir özdür. Teoloji yüreğin hakikatini, dinsel duygulanımın hakikatini reddeder. Dinsel duygulanım, yürek örneğin şöyle der: "Tanrı acı çeker"; buna karşılık teoloji: Tanrı acı çekmez, der, yani yürek tanrının insandan farklı oluşunu reddeder, teoloji ise bunu iddia eder.

Tanrıcılık, kafa ile yüreğin tenakuzuna dayanır, kamutanrıcılık bu tenakuzun tenakuz içinde kaldırılmasıdır –çünkü tanrısal özü sadece aşkın-olana içkin bir öz haline getirir–; insan-tanrıcılıkta tenakuz yoktur. İnsan-tanrıcılık anlık düzeyine getirilmiş yürektir; insan-tanrıcılık yüreğin kendi tarzında söylediklerini anlığa özgü bir tarzda kafada ifade eder. Din sadece duygulanım, duygu, yürek, sevgidir yani yadsımadır; tanrının insanda eriyip çözülmesidir. Bu nedenle yeni felsefe, dinsel duygulanımın hakikatini reddeden teolojinin yadsınması olarak, dinin yerini almıştır, İnsan-tanrıcılık kendi bilincinde olan dindir, kendini anlayan dindir. Teoloji ise, benimsermiş gibi görünerek dini yadsımaktadır.

Schelling ve Hegel bir karşıtlıktır. Hegel, bağımsızlığın, özdevimin erkeklik ilkesini, kısacası ideal ilkeyi; Schelling ise algılamanın, duygululuğun –önce Fichte'yi, sonra Platon ile Spinoza'yı, son olarak da J. Böhme'yi benimsemiştir– dişilik ilkesini, kısacası materyalist ilkeyi temsil eder. Hegel'de görüş, Schelling'de düşünme gücü ile belirleme gücü eksiktir. Schelling sadece genel-olan düzeyinde düşünür ama söz konusu özel-olan, belirli-olan olunca imgelemin uyurgezerliğine düşer. Akılcılık Schelling'de sadece görünüş, akıldışıcılık ise hakikattir. Hegel sadece soyut bir varoluşa, akıldışı bir ilkeye; Schelling ise akılcı ilkeyle çelişen gizemli hayali bir varoluşa ve realiteye ulaşır. Hegel gerçekçilik konusundaki eksikliği açık, patavatsız sözlerle, Schelling ise güzel sözlerle tamamlar. Hegel olağanüstü-ola-

nı alelade, Schelling ise alelade-olanı olağanüstü şekilde ifade eder. Hegel şeyleri yalın düşünceler haline, Schelling ise yalın düşünceleri –örneğin tanrıdaki özdenliği– şeyler haline getirir. Hegel düşünen kafaları, Schelling düşünmeyen kafaları yanıltır. Hegel akılsızlığı akla, Schelling ise aklı akılsızlığa çevirir. Schelling rüyada reel felsefedir, Hegel kavramda. Schelling soyut düşünmeyi fantezide yadsır, Hegel soyut düşünmede. Hegel, olumsuz düşünmenin kendini yadsıması olarak, eski felsefenin sona ermişliği olarak yeni felsefenin olumsuz başlangıcıdır; Schelling ise yeni reel felsefe olma kuruntusuna, yanılsamasına kapılmış eski felsefedir.

Hegel felsefesi, özellikle Kant'ın ifade ettiği gibi, düşünme ile varlık arasındaki çelişkinin kaldırılmasıdır, ama bu çelişkinin, sadece çelişki içerisinde –tek bir öğe içerisinde–, düşünme içerisinde kaldırılmasıdır. Düşünce Hegel'de varlıktır; düşünce öznedir, varlık yüklemdir. *Mantık,* düşünme öğesi içindeki düşünmedir ya da kendi kendine düşünen düşüncedir. Yüklemsiz özne olarak düşüncedir ya da aynı zamanda hem özne hem de kendinin yüklemi olan düşüncedir. Ancak düşünme öğesi içindeki düşünme henüz soyut bir düşünmedir, bu yüzden reel hale gelir, kendinden feragat eder. Bu reel hale gelmiş, feragat etmiş düşünce doğadır, bütünüyle reel olandır, varlıktır. Peki ama, bu reel-olan içindeki hakiki reel-olan nedir? Yüklemsizliğini kendi hakiki özü olarak vücuda getirmek için vakit geçirmeden realite yüklemini tekrar kendinden uzaklaştıran düşüncenin ta kendisidir. Ama işte bu yüzden Hegel, varlık olarak varlığa, özgür, bağımsız, kendinden memnun varlığa ulaşamamıştır. Hegel nesneleri, sadece kendi kendine düşünen düşüncenin yüklemleri olarak tasarlamıştır. Hegel'in din felsefesindeki duyusal-nesnel dinle hayali din arasındaki çelişki, düşüncenin özne durumuna, nesnenin, dinin ise sırf düşüncenin yüklemi haline getirilmesinden kaynaklanır.

Hegelci felsefeyi terk etmeyen bir kimse, teolojiyi de terk etmiyor demektir. Doğanın, realitenin idea tarafından koyulduğunu öne süren Hegelci öğreti, doğanın tanrı tarafından, maddi varlığın maddi-olmayan, yani soyut bir varlık tarafından yaratıldığını savunan teolojik öğretinin akılcı ifadesinden başka bir şey değildir. *Mantık*'ın sonunda mutlak idea, teolojik gökyüzünden (cennetten) geldiğini bizzat belgelemek için, müphem, anlaşılmaz bir "karar" dahi almaktadır.

Hegelci felsefe, teolojinin son sığınağı, akılcı son dayanağıdır. Bir zamanlar Katolik teologların, Protestanlığa karşı savaşmak için, gerçek Aristotelesçiler olmaları gibi, bugün de Protestan teologlar, "ateizm"e karşı savaşabilmek için, aslında birer Hegelci olmak zorundadır.

Düşünme ile varlık arasındaki hakiki ilişki sadece şudur: Varlık öznedir, düşünme yüklem. Düşünme varlıktan çıkar, yoksa varlık düşünme'den değil. Varlık kendinden ve kendisi nedeniyle vardır –varlık sadece varlık nedeniyle verilidir–, varlık nedenini kendinde taşır, çünkü sadece varlık duyudur, akıldır, zorunluluktur, hakikattir, kısacası her şeydir. Varlık var olandır, çünkü varlık-olmayan var olmayandır, yani hiçliktir, anlamsızlıktır.

Varlık olarak varlığın özü, doğanın özüdür. Zamansal oluş, doğanın özünü değil, sadece dış biçimleri kapsamına alır.

Varlığın düşünme'den türetilmesi, sadece düşünme ile varlığın hakiki birliğinin birbirinden ayrıldığı yerde, varlığın soyutlama aracılığıyla ruhunun, özünün kendisinden uzaklaştırıldığı yerde gerçekleşmekte ve ardından varlıktan çekip çıkarılmış özde kendisi için boş olan bu varlığın anlam ve nedenini tekrar bulmaktadır. Tıpkı dünyanın özünün dünyadan keyfi olarak yalıtlandığı yerde, dünyanın tanrıdan türetilmesi ya da türetilmesine mecbur olunması gibi.

Felsefenin özel reel bir ilkesine göre spekülasyon yapan bir kimse, olumlu denen filozoflar gibi,

> çevresinde yemyeşil, semiz otlarla dolu bir çayır varken kötü bir ruh tarafından dolap beygiri gibi döndürülen çorak arazideki hayvana benzer.

Bu yemyeşil çayır doğadır, insandır, çünkü ikisi de birbirine aittir. Dön de doğaya, insanlara bir bak! Felsefenin tüm gizlerini burada göreceksin.

Doğa kendini varoluştan ayırt etmeyen, insan ise varoluştan kendini ayırt eden özdür. Ayırt etmeyen öz, ayırt eden özün nedenidir, yani doğa insanın nedenidir.

Yeni, tek başına olumlu felsefe, hakiki-olanı içermelerine karşın tüm ekol felsefelerinin yadsınmasıdır, soyut, tikel, yani skolastik bir nitelikteki felsefenin yadsınmasıdır: Yeni felsefenin parolası, özel bir dili, özel bir adı, özel bir ilkesi yoktur; o düşünen insanın kendisidir. Doğanın kendi bilincinde olan özü, tarihin özü, devletlerin özü, dinin özü olarak kendini bilen ve var olan insandır. Tüm ilkelerin ve çelişkilerin, tüm etkin ve edilgin, manevi ve duygusal, politik ve sosyal niteliklerin gerçek (hayali değil) mutlak özdeşliği olarak kendini bilen ve var olan insandır. O, spekülatif filozofların ya da daha doğrusu teologların insandan yalıtladıkları, soyut bir öz olarak cisimlendirdikleri kamutanrıcı özün, kendi belirsiz ama sonsuz belirlenimlere muktedir bir özden başka bir şey olmadığını bilmektedir.

Yeni felsefe hem akılcılığın hem gizemciliğin, hem kamutanrıcılığın hem bireyciliğin, hem ateizmin hem de tanrıcılığın yadsınmasıdır. Yeni felsefe, mutlak bağımsız ve saf hakikat olarak bütün bu antitezli hakikatlerin birliğidir.

Yeni felsefe, din felsefesi olarak, hem olumsuz hem de olumlu şekilde kendini göstermiştir. Ondaki olumlu bir felsefenin ilkelerini görebilmek için, analizinden elde edilen vargıları öncüller haline getirmek yeter. Ama yeni felsefe kamuoyunun teveccühüne mazhar olmak için uğramaz. O kendinden emindir, olmadığı gibi görünmeye tenezzül etmez; ama en önemli çıkarlar-

da görünüşün öz, yanılsamanın realite, adın sorun sayıldığı günümüzde, işte bu yüzden olmadığı bir şeyi olmak zorundadır. Karşıtlıklar böylece birbirlerini tamamlar! Hiçliğin bir şey, yalanın hakikat yerine geçtiği yerde, kaçınılmaz olarak bir şey hiçliğin, hakikat yalanın yerine geçer.

Yeni ilke her zaman yeni bir adla ortaya çıkar; yani alt düzeydeki ve geri bırakılmış bir zümreden bir ad beylik düzeyine yükselir ve onu en yüksek düzeyin tanımlaması haline getirir. Eğer yeni felsefenin adı, insanın adı "kendinin bilinci" diye çevrilirse, o zaman yeni felsefe eskisi anlamında yorumlanmış, tekrar eski konuma getirilmiş olur. Çünkü insandan yalıtlanmış olarak eski felsefedeki kendinin bilinci realitesi olmayan bir soyutlamadır. Kendinin bilinci insanın kendisidir.

Dile göre insan adı elbette kendine özgü bir addır ama hakikate göre tüm adların adıdır, insana çok adlılık yüklemi yakışır. İnsan, her zaman neyi adlandırır ve ifade ederse, hep kendi özünü dışavurur. Bu nedenle dil, insanlığın eğitim düzeyinin ne kadar yüksek ya da düşük olduğunun ölçütüdür. Tanrı adı, insanın en yüce güç, en yüce öz yani en yüce duygu, en yüce düşünce saydığı şeyin adıdır sadece.

İnsan adı aynı zamanda gereksinimlere, duyumsamalara, kanaatlere sahip insanı, manevi dünyasından farklı genel, kamusal niteliklerinden farklı kişi olarak insanı, sanatçıdan, düşünürden, yazardan, yargıçtan farklı insanı ifade eder; sanki düşünür, sanatçı, yargıç olmak insanın tipik, önemli bir özelliği değilmiş, insan sanatta, bilimde kendi dışındaymış gibi. Spekülatif felsefe insanın önemli niteliklerinin insandan bu şekilde yalıtlanışını teorik olarak saptamış ve böylece birçok soyut niteliği bağımsız özler olarak yüceltmiştir. Örneğin Hegel'in *Doğal Hukuk*'unun 190. paragrafında şöyle denilir: "Hukukta nesne şahıstır, ahlaksal görüş açısında ise özne, ailede aile üyesi, burjuva toplumunda ise yurttaş (burjuva olarak), gereksinimler açısından bu, tasarımın (?) insan adı verilen somutluğudur: Demek

ki ancak burada ve de aslında sadece burada insan bu anlamda söz konusudur." Bu anlamda, yani söz konusu, yurttaş, özne, aile üyesi, şahıs da olsa, gerçekte hep tek ve aynı özden, sadece başka bir anlamda, başka bir nitelikteki insandan söz edilmektedir.

İnsan olmadan hukuk, irade, özgürlük, kişilik hakkında yapılan tüm spekülasyonlar, bütünlüğü, zorunluluğu, tözü, nedeni, realitesi olmayan bir spekülasyondur. İnsan, özgürlüğün varoluşudur, kişiliğin varoluşudur, hukukun varoluşudur. Fichteci Ben'in, Leibnizci monad'ın, mutlak-olanın temeli ve zemini sadece insandır.

Tüm bilimler doğayı temel almak zorundadır. Bir öğreti doğal tabanını bulmadığı sürece sırf bir varsayımdır. Bu durum, özellikle özgürlük öğretisi için geçerlidir. Bugüne kadar anti ve aşırı doğalcı bir varsayım olan özgürlüğü doğallaştırmak sadece yeni felsefe tarafından mümkün olacaktır.

Felsefe tekrar doğabilimlerine, doğabilimleri de felsefeye bağlanmak zorundadır. Bu karşılıklı gereksinim, içsel zorunluluk temeline dayalı bu bağ, felsefe ile teoloji arasındaki uyumsuz eski birleşimden daha sürekli, daha başarılı ve verimli olacaktır.

İnsan devletin temel varlığıdır. Devlet, insani özün gerçekleştirilmiş, biçimlendirilmiş, belirtik bütünlüğüdür. Devlette insanın önemli nitelikleri ya da etkinlikleri özel katmanlar içinde gerçekleştirilir; ama devlet başkanının şahsında tekrar özdeşleştirilir. Devlet başkanı fark gözetmeden tüm katmanları temsil etmelidir; onun nazarında herkes aynı derecede gerekli, aynı derecede haklıdır. Devlet başkanı evrensel insanın temsilcisidir.

Hıristiyan dini insan adıyla tanrı adını tek bir insan-tanrı adı altında birleştirdi; yani insan adını en yüce varlığın özniteliklerinden biri düzeyine yükseltti. Yeni felsefe hakikate uygun olarak bu özniteliği töz haline, yüklemi de özne haline getirdi; yeni felsefe gerçekleştirilmiş idea'dır, Hıristiyanlığın hakikatidir.

Ama Hıristiyanlığın özünü içinde taşıdığı için, Hıristiyanlık adını terk etmektedir. Hıristiyanlık, hakikati sadece hakikatle çelişki içinde ifade etmiştir. Çelişkisiz, saf, tahrif edilmemiş hakikat, yeni bir hakikattir, insanlığın yeni, bağımsız bir edimidir.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stultgart 1960, Bd. 2, s. 222-244.

V. BÖLÜM

Geleceğin Felsefesinin İlkeleri (1843)

1.

Yeni çağın önünde duran görev, tanrının gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesiydi.

2.

Bu insanileştirmenin dinsel ya da pratik tarzı protestancılıktı. İnsan olarak tanrı, yani insani tanrı İsa'dır; o sadece protestancılığın tanrısıdır. Protestancılık artık, katolikçilik gibi, kendinde tanrının kendisi olduğu ile değil daha çok insanlar için ne olduğu ile ilgilenmektedir; bu yüzden onun, Katolikçilik gibi, spekülatif ya da seyredici (kontemplativ) eğilimleri yoktur. O artık teoloji değildir, özünde sadece İsabilimdir yani dinsel antropolojidir.

3.

Ancak protestancılık kendinde tanrıyı ya da tanrı olarak tanrıyı –çünkü kendinde tanrı kendine özgü tanrıdır– sadece pratik

olarak yadsımıştır teorik olarak ise ona dokunmamıştır. O vardır; ama sırf insanlar yani dindar insanlar için değil; o öte dünyaya ait bir özdür, ancak cennette insanlar için bir nesne olacak bir öz. Oysa dinin ötesinde olan felsefenin berisindedir; birinin nesnesi olmayan, özellikle ötekinin nesnesidir.

4.

Dine göre öte dünyada bulunan, nesnel olmayan tanrının rasyonel ya da teorik yönden benimsenmesi ve çözülmesi spekülatif felsefedir.

5.

Spekülatif felsefenin özü, tanrının rasyonelleştirilmiş, gerçekleştirilmiş, güncelleştirilmiş özünden başka bir şey değildir. Spekülatif felsefe hakiki, tutarlı, rasyonel teolojidir.

6.

Manevi ya da soyut, yani insani olmayan, duyusal olmayan bir şey, bu, tanrı olarak tanrıdır; sadece akla ya da anlağa açık ve nesnel öz, aklın kendi özünden başka bir şey değildir. Ama bu, genel teoloji ya da tanrıcılık tarafından imgelemin yardımıyla akıldan farklı, bağımsız bir öz olarak tasarlanır. Bu yüzden aklın akıldan farklı özünün artık akılla özdeşleştirilmesi, yani tanrısal özün aklın özü olarak benimsenmesi, gerçekleştirilmesi ve güncelleştirilmesi içsel, kutsal bir zorunluluktur. Spekülatif felsefenin yüce tarihsel anlamı işte bu zorunluluğa dayanır.

Tanrısal özün, aklın ya da anlağın özü olduğunun kanıtı, tanrının belirlenimlerinin ya da özgülüklerinin –elbette rasyo-

nel ya da zihinsel olduktan sürece– duyusallık ya da imgelem belirlenimleri değil de aklın özgülükleri olmasında yatar.

"Tanrı sonsuz özdür, sınırları olmayan özdür." Ancak tanrının sınırlarını ya da engellerini oluşturmayan şey, aklın da engelleri değildir. Tanrı, örneğin duyusallık engellerinin üstünde, onları aşan bir öz olarak neredeyse akıl da oradadır. Duyusal olandan başka bir varoluş düşünemeyen, yani duyusallık tarafından sınırlanmış bir akla sahip kişi, bu yüzden de duyusallıkça sınırlandırılmış bir tanrıya sahiptir. Tanrıyı sınırsız bir öz olarak düşünen akıl, tanrıda yalnızca kendi sınırsızlığını düşünür. Akıl için tanrısal öz neyse, bu, aynı zamanda onun için hakiki rasyonel özdür; yani tamamen akla uygun ve bu yüzden onu tatmin eden özdür. Ancak bir özün kendini tatmin ettiği yer, kendi nesnel özünden başka bir şey değildir. Kim bir şairle tatmin oluyorsa, kendisi de bir şair doğasına sahiptir; filozofla tatmin olan da filozof doğasına ve bu kişinin böyle olduğu, kendisi ve başkaları için ancak bu tatmin oluşta bir nesne haline gelir. Akılsa "duyusal, sonlu şeylerde durup kalmaz; o kendini sadece sonsuz özlerde tatmin eder"; demek ki aklın özü bize ancak bu özde açılır, yaklaşır.

"Tanrı zorunlu özdür." Ama onun bu zorunluluğu rasyonel, zeki bir öz olmasına dayanır. Dünya, madde niçin var olduğunun ve nasılsa öyle olduğunun nedenini kendinde taşımaz; var oluşu ya da olmayışı, böyle ya da değişik oluşu kendisi için önemli değildir.[1] Bu yüzden neden diye zorunlu olarak başka bir özü, hem de izanlı, bilinçli, nedenlere ve amaçlara göre etkinlik gösteren bir özü varsayar. Çünkü bu başka özden anlak kaldırılırsa, o zaman aynı şeyin nedeni sorunu yeniden ortaya

1 Tarihsel nesnelerle ilgili ve onları gelişteren tüm paragraflardaki gibi. burada da kendime göre değil, ilgili nesneler anlamında, yani bu noktada tanrıcılık anlamında konuştuğum ve argümanlar gösterdiğim kendiliğinden anlaşılmaktadır.

çıkar. Bu yüzden ilk, en yüce özün zorunluluğu, anlığın yalnızca ilk ve en yüce, zorunlu ve hakiki öz olduğu varsayımına dayanır. Nasıl ki metafizik ya da onto-teolojik belirlenimler, şayet psikolojik ya da daha çok antropolojik belirlenimlere dayandırıldıkları zaman ancak bir hakikate ve realiteye kavuşuyorlarsa, aynı şekilde eski metafizik ya da onto-teolojideki tanrısal özün zorunluluğu da, zeki bir özün belirlenimleri olarak tanrının psikolojik ya da antropolojik belirlenimlerinde bir anlama ve anlığa, hakikate ve realiteye kavuşur. Zorunlu öz, zorunlu olarak düşünülen, mutlaka olumlanan, kesinlikle yadsınmayan ya da feshedilemeyen özdür; ama sadece kendi kendine düşünen bir öz olarak. Zorunlu özde akıl yalnızca kendi zorunluluğunu ve realitesini gösterir ve de kanıtlar.

"Tanrı koşulsuz, genel özdür." Tanrı herhangi bir şey değildir, ***"değişmez, ebedi ya da zaman dışı özdür."*** Ancak koşulsuzluk, değişmezlik, ebedilik, genellik, metafizik teolojinin yargısına göre, aynı zamanda akli hakikatlerin ya da akıl yasalarının da özgülükleridir. Sonuçta aklın özgülükleridir; çünkü bu değişmez, genel, koşulsuz, her zaman ve her yerde geçerli akli hakikatler aklın özünün ifadelerinden başka nedir ki?

"Tanrı kendi varoluşu için başka bir öze ihtiyaç duymayan, bunun sonucu kendisi tarafından ve kendisi nedeniyle kendi olan bağımsız özerk özdür." Ama bu soyut metafizik belirlenim de sadece anlığın özünün tanımlamalarından biri olarak bir anlama ve realiteye sahiptir ve bu yüzden tanrının düşünen, zeki bir öz olduğunu ya da tersi, sadece düşünen özün tanrısal öz olduğunu ifade eder; çünkü yalnızca duyusal bir öz varoluşu için kendi dışında başka şeylere ihtiyaç duyar. Nefes almak için havaya, içmek için suya, görmek için ışığa, yemek için bitkisel ve hayvansal besinlere ihtiyaç duyarım; ama düşünmek için, en azından doğrudan doğruya, hiçbir şeye. Nefes alan bir özü ha-

va olmadan düşünemem, gören bir özü de ışık olmadan, ama düşünen bir özü kendi için yalıtlanmış olarak düşünebilirim. Nefes alan öz zorunlu olarak kendi dışındaki bir özle ilintilidir, kendisini nasılsa öyle yapan başlıca nesnesine kendi dışında sahiptir. Oysa düşünen öz kendisiyle ilintilidir, kendi kendinin nesnesidir, kendi özünü içinde taşır, ne olduğunu kendine borçludur.

7.

Tanrıcılıkta nesne olan, spekülatif felsefede öznedir; tanrıcılıkta aklın sadece düşünülmüş, tasarlanmış özü olan, ötekinde aklın düşünen özünün kendisidir.

Tanrıcı, tanrıyı aklın dışında, insanın dışında var olan, zatî bir öz olarak tasarlar; özne olan kendisi tanrıyı nesne olarak düşünür. Tanrıyı bir öz olarak, yani tasarımına göre manevi, duyusal olmayan ama varoluşa, yani hakikate göre duyusal bir öz olarak düşünür. Çünkü nesnel bir varoluşun, düşüncelerin ya da tasarımın dışında bir varoluşun başlıca özelliği duyusallıktır. O tanrıyı aynı anlamda, yani duyusal şeylerle özü kendi dışında var olan şeyler anlamında kendinden ayırt eder; kısacası, tanrıyı duyusallık açısından çıkarak düşünür. Buna karşılık spekülatif teolog ya da filozof tanrıyı düşünme açısından çıkarak düşünür. Bu yüzden o kendisi ile tanrı arasında, orta yerde, müziç bir duyusal öz tasarımına sahip değildir. Böylece hiçbir engelle karşılaşmadan nesnel, düşünülmüş özü öznel, düşünen özle özdeşleştirir.

Tanrıyı, insanın nesnesinden özne haline, insanın düşünen ben'i haline getirmenin içsel zorunluluğu buraya kadar geliştirilen düşüncelere göre şu şekilde belirtir: Tanrı insanın nesnesi-

dir, sadece insanın, hayvanın değil. Ancak neyin bir öz olduğu, yalnızca onun nesnesinden anlaşılır; bir özün zorunlu olarak ilintili olduğu nesne, onun açığa çıkmış özünden başka bir şey değildir. Örneğin otobur hayvanların nesnesi ottur; ama işte bu nesne sayesinde ötekilerden, etobur hayvanlardan önemli ölçüde ayrılırlar. Gözün nesnesi de ses değil, koku değil, ışıktır ve özü de işte bu nesnede bize kendini belli eder. Bu yüzden bir kişinin görüp görmemesi ya da gözünün olup olmaması aynı şeydir. Bizler yaşamda şeyleri ve özleri sadece nesnelerine göre adlandırırız. Göz "ışık organı"dır. Toprağı sürüp, işleyen kişi bir çiftçidir; avı faaliyetinin nesnesi yapan kişi bir avcıdır; balık tutan balıkçıdır vb. Bu durumda, tanrı şayet insanın nesnesi ise, o zaman bu nesnenin özünde sadece insanın kendi özü ifade edilmiştir. Bir gezegen ya da hatta bir kuyrukluyıldız üzerindeki düşünen bir özün, tanrının özünden söz eden Hıristiyan dogmasından birkaç paragrafı gördüğünü düşünün bir an. Bu öz bu paragraflardan hangi sonucu çıkarırdı? Acaba Hıristiyan dogması anlamında bir tanrının varoluşunu mu? Elbette hayır! Buradan sadece, yeryüzünde de düşünen özlerin bulunduğu sonucunu çıkaracaktı; yeryüzü sakinlerinin tanrıları hakkındaki tanımlamalarında onların sırf kendi özlerinin tanımlamalarını, örneğin, tanrı bir ruhtur (Geist), tanımlamasında onların sırf kendi ruhlarının kanıtını ve ifadesini bulacaktı. Kısacası, nesnenin özünden ve özgülüklerinden öznenin özü ve özgülükleri çıkarılacaktı. Ve de tamamen haklı olarak; çünkü kendinde nesne ile insan için nesne arasındaki fark bu nesnede ortadan kalkmaktadır. Bu fark sadece kendi yerinde, yani araçsız duyusal ve bu nedenle insanın dışında başka özlere de verili nesnede vardır. Işık yalnız insanlar için mevcut değildir, hayvanları da, bitkileri de, inorganik maddeleri de kendine çeker: O genel bir öz-

dür. Işığın ne olduğunu anlamak için, yalnız kendi üzerimizdeki izlenim ve etkilerini değil, başka, bizden farklı özler üzerindeki etkilerini de gözlemleriz. Bu nedenle, kendinde nesne ile bizim için nesne, yani gerçeklikteki nesne ile düşünme ve tasarımımızdaki nesne arasındaki fark burada zorunlu, nesnel olarak temellendirilir. Ancak tanrı sadece insanın nesnesidir. Hayvanlar ve yıldızlar tanrıya yalnız insan anlamında hamdüsena ederler. Demek ki tanrının insan dışında başka bir özün nesnesi olmaması, özgül insani bir nesne, insanın gizlerinden biri olması, tamamen tanrının özüne aittir. Peki, tanrı şayet sadece insanın nesnesi ise, tanrının özünde bize kendini belli eden nedir? İnsanın özünden başka bir şey değil. En yüce öz kimin nesnesi ise, kendisi en yüce özdür. Hayvanlar ne kadar çok insanları kendilerine nesne yaparlarsa, o kadar yükselir, o kadar insanlara yaklaşırlar. İnsan olarak insanı, asıl insani özü kendine nesne yapan bir hayvan, artık bir hayvan değil, insanın kendisidir. Sadece aynı değerdeki özler birbirinin nesnesidir, hem de kendinde olmaları gibi. Ancak tanrısal ve insani özün özdeşliği tanrıcılığın bilincini de sarar. Ne ki o tanrıyı, tanrının özünü ruha (Geist) koymasına karşın, insanın dışında var olan, duyusal bir öz olarak tasarladığından, bu özdeşliği de sadece duyusal özdeşlik diye, benzerlik ya da akrabalık diye kendine nesne yapar. Akrabalık tıpkı özdeşlik gibi aynı şeyi ifade eder; ama bu, aynı zamanda akraba özlerin iki bağımsız yani duyusal, birbiri dışında var olan öz olduklarına ilişkin duyusal tasarıma da bağlıdır.

8.

Genel teoloji insanın görüş açısını tanrının görüş açısı haline, buna karşılık spekülatif teoloji tanrının görüş açısını insanın ya da daha çok düşünürün görüş açısı haline getirir.

Tanrı, genel teolojinin nesnesidir, hem de herhangi başka duyusal bir nesne gibi; ama aynı zamanda yine onun öznesidir, hem de insani özne gibi. Tanrı kendi dışındaki şeyleri yaratır, kendisiyle ve başka, kendi dışında var olan özlerle ilişki içindedir, kendini ve aynı zamanda başka özleri sever ve düşünür. Kısacası, insan kendi düşünce ve duygularını tanrının düşünce ve duyguları, kendi özünü, kendi görüş açısını tanrının özü ve görüş açısı haline getirir. Ancak spekülatif teoloji bunu tersine çevirir. Genel teolojide tanrı bu yüzden kendisiyle bir çelişki içindedir; çünkü onun insani olmayan, insanüstü bir öz olması gerekir. Ama tüm belirlenimlerine göre aslında insani bir özdür. Buna karşılık spekülatif teolojide ya da felsefede tanrı insanla bir çelişki içindedir: Onun, insanın –en azından aklın– özü olması gerekir. Oysa gerçekte insani olmayan, insan üstü, yani soyut bir özdür. İnsan üstü tanrı genel teolojide sadece yüce duygular yaratan boş bir sözdür, bir tasarım, hayal gücünün bir oyunudur; spekülatif felsefede ise hakikattir, acı gerçektir. Spekülatif felsefenin bulmuş olduğu derin çelişkinin nedeni, onun tanrıcılıkta sadece bir hayal gücü ürünü, uzakta tutulan, belirsiz, müphem bir öz olan tanrıyı güncel, belirli bir öz haline getirmesinden ve böylece sisler içinde uzakta bir öz tasarlayan yanılsamalı büyüyü bozmasından ileri gelmektedir. Hegel'in *Mantık*'ta tanrıyı ebedi, prehistorik öz olarak betimlemesini, ama örneğin nicelik, kaplamlı ve yeğinleştirici nicelikler, kesirler, kuvvetler, oranlar vb. öğretilerini işlemesini tanrıcılar öfkeyle karşılamışlardır. Nasıl, diye bağırmışlar, bu bizim tanrımız mı? Ama evet. O, belirsiz tasarımın sislerinden belirli düşüncelerin ışığına çıkarılmış; tanrıcılığın, deyim yerindeyse, sözüne güvenilen, her şeyi ölçü, sayı ve ağırlığa göre yaratmış ve düzenlemiş tanrısından başka bir şey midir? Şayet tanrı her şeyi sayı ve ölçüye göre yaratmışsa, yani ölçü ve sayı tanrı dışı

şeylerde gerçeklik kazanmadan önce anlıkta ve dolayısıyla tanrının özünde –çünkü tanrının anlığı ile özü arasında bir fark yoktur– bulunduysa ve bugün de bulunuyorsa, o zaman matematik de teolojinin gizleri arasında değil midir? Ancak bir öz, imgelem ve tasarımda hakikat ve gerçekliktekinden daha başka görünür. Kendilerine sadece dış görünüşe, zevahire göre yön verenlere, tek ve aym özün tamamen farklı iki öz olarak görünmesi, şaşılacak bir şey değildir.

9.

Tanrısal özün başlıca özgülükleri ya da yüklemleri, spekülatif felsefenin başlıca özgülükleri ya da yüklemleridir.

10.

Tanrı tutkuları olmayan, dıştan belirlenimleri, duyusallığı, maddesi olmayan katışıksız ruhtur; katışıksız öz, katışıksız edimdir (actus purus). Spekülatif felsefe bu katışıksız ruhu, bu katışıksız edimi düşünme edimi olarak, yani mutlak özü mutlak düşünme olarak gerçekleştirmiştir.

Tüm duyusal ve maddi olanlardan soyutlayış bir zamanlar nasıl ki teolojinin zorunlu koşulu idiyse, aynı şekilde spekülatif felsefenin de zorunlu koşuluydu. Yalnız şu farkla: Teolojideki soyutlayış, nesnesi soyutlamayla kazanılmış olmasına karşın, yine de duyusal bir öz olarak tasarlanmış olduğundan, adeta duyusal bir soyutlayıştı. Spekülatif felsefedeki soyutlayış ise zihinsel, düşünülmüş bir soyutlamadır; pratik önemi olmayan, sadece bilimci ya da teorik bir soyutlamadır. Descartesçı felsefenin başlangıcı yani duyusallıktan, maddeden soyutlayış, yeni spekülatif felsefenin başlangıcıdır. Ancak Descartes ile Leibniz

bu soyutlayışı, maddi olmayan tanrısal özü anlamak için, sadece öznel bir koşul olarak görüyorlardı; tanrının maddi olmayışını, soyutlayıştan, düşünme'den bağımsız, nesnel bir özgülük diye tasarlıyorlardı. Ayrıca hâlâ tanrıcılığın görüş açısında kalmışlar, maddi olmayan özü felsefenin öznesi, etkin ilkesi, gerçek özü haline değil, sadece nesnesi haline getirmişlerdir. Ne ki tanrı Descartes ile Leibniz'de de felsefenin ilkesiydi; ama sadece düşünme'den farklı bir nesne olarak; bu yüzden ilke yalnızca genel-olanda, tasarımdadır, edimde ve hakikatte değil. Tanrı maddenin, hareketin ve faaliyetin sadece ilk ve genel nedenidir; ama özel hareketler ve edimler, belirli gerçek maddi şeyler tanrıdan bağımsız şekilde gözlemlenir ve anlaşılırlar. Leibniz ile Descartes sadece genelde idealist, özelde ise birer materyalisttirler. Yalnızca tanrı tutarlı, yetkin, hakiki idealisttir: Çünkü o tüm şeyleri açık seçik, belirsiz olmayan şekilde, yani Leibnizci felsefe anlamında, duyuları ve imgeleri olmayan şekilde tasarlar. O katışıksız, yani tüm duyusallıklardan ve maddiliklerden yalıtlanmış anlıktır; bu nedenle maddi şeyler tanrı için saf anlıksal özlerdir, saf düşüncelerdir. Ona göre madde asla mevcut değildir çünkü onlar belirsizdir, yani duyusal tasarımlardan kaynaklanır. Ama Leibniz'deki insan da kendinde bir parça idealizm barındırır pekâlâ; aksi takdirde maddi olmayan bir yetiye sahip olmadan ve bunun sonucu maddi olmayan tasarımlara sahip olmadan maddi olmayan bir öz tasarlamak nasıl mümkün olacaktı? Zira insan, duyulardan ve imgelemden başka, bir anlığa da sahiptir ve anlık maddi olmayan, katışıksız özdür, çünkü düşünen özdür. Ne ki insan anlığı, tanrısal anlık ya da tanrısal öz gibi, öyle tamamen saf, sınırsızlık ve genişlikte katışıksız değildir. İnsan ya da bu insan, yani Leibniz demek ki kısmi, yarı idealisttir. Sadece tanrı tam bir idealisttir, sadece tanrı, Wolf'un ısrarla belirttiği gibi, "yetkin evrensel bilge"dir; yani tanrı, geç dönem-

lerin spekülatif felsefesindeki yetkin, özgül'e kadar gerçekleştirilmiş mutlak idealizm düşüncesidir. Zira anlık, genel olarak tanrının özü nedir ki? Belirli bir süre insana, ister gerçek ister farazi olsun, engeller çıkaran belirlenimlerden yalıtlanmış insanın anlığından, özünden başka bir şey değil. Duyularıyla ihtilaf halinde bir anlığa sahip olmayan, duyuları engel olarak görmeyen bir kişi, duyusuz bir anlığı da en yüce, hakiki anlık diye tasarlamaz. Öteki şeylerle ilişki içinde bulunduğu gerçeklikte duçar olduğu engellerden ve belirsizliklerden arınmış bir düşüncenin kendi özünden ne farkı vardır? Örneğin Leibniz'e göre insan anlığının sınırları, onun materyalizme, yani belirsiz tasarımlara müptela olmasından ileri gelmektedir. Bu belirsiz tasarımlar, insani öz sadece öteki özlerle, genel olarak dünya ile ilişkide bulunduğu zaman, yeniden ortaya çıkmaktadır. Ancak bu bağ anlığın özüne ait değildir; o daha çok anlıkla bir çelişki içindedir, çünkü anlık kendindedir, yani düşüncededir. Maddi olmayan yani kendi için var olan, yalıtlanmış bir özdür ve bu düşünce, tüm materyalist tasarımlardan arınmış bu anlık tanrısal anlıktır. Ne var ki Leibniz'de sadece düşünce olan, daha sonraki felsefede hakikat ve gerçeklik haline gelmiştir. Mutlak idealizm, Leibniz tanrıcılığının gerçekleştirilmiş tanrısal anlığından başka bir şey değildir. Duyusallığından tamamen sıyrılmış, bu duyusallığı saf anlıksal özler, düşünce şeyleri haline getirmiş, sistematik olarak gerçekleştirilmiş katışıksız anlıktır. Yabancı şeylere müptela olmayan, özlerin özüyle uğraşırken yalnız kendisiyle ilgilenen anlıktır.

11.

Tanrı düşünen bir özdür; ama düşündüğü, kapsamına aldığı nesneler kendi anlığı gibidir, kendi özünden farklı değildir.

Böylece şeyleri düşünerek sadece kendini düşünür, yani kendisiyle sürekli birlik içinde kalır. Ama düşünenle düşünülenin bu birliği spekülatif düşünme'nin gizidir.

Örneğin Hegel'in *Mantık*'ında düşünme'nin nesneleri düşünme'nin özünden farklı değildir. Düşünme burada kendisiyle sürekli birlik içindedir; düşünme'nin nesneleri ise sadece düşünme'nin belirlenimleridir. Saf bir şekilde düşüncelere karışır, düşünme dışında kalanlardan başka kendileri için hiçbir şeye sahip değildir. Ancak Mantık'ın özü neyse tanrının özü de odur. Tanrı zihinsel, soyut bir özdür; ama bu kendi soyut özü ile birlik içinde tüm özleri kapsamına alan özlerin özüdür de aynı zamanda. Peki ama, soyut, zihinsel bir özle özdeş olan özler hangileridir? Soyut özlerin kendileri, yani düşüncelerdir. Tanrı dışında olan şeyler, tanrıda oldukları gibi değildir. Daha çok, tıpkı *Mantık*'ın nesnesi olan şeylerle gerçek görüşün nesneleri arasındaki fark gibi, gerçek nesnelerden ayrılır. Bu durumda tanrısal ve metafizik düşünme arasındaki fark neye indirgeniyor? Sadece hayal kurma farkına, sırf tasarlanmışla gerçek düşünme arasındaki farka.

12.

İlkimge olarak şeylere örnek teşkil eden, onları yaratan tanrının bilgisi ya da düşünmesi ile tanrının yansısı olarak şeyleri izleyen insanın bilgisi arasındaki fark, *a priori* ya da spekülatif bilgi ile *a posteriori* ya da ampirik bilgi arasındaki farktan başka bir şey değildir.

Tanrıcılık, düşünen ya da zihinsel bir öz olmasına karşın, tanrıyı yine de duyusal bir öz olarak tasarlar. Böylece tanrının düşünme'si ile iradesini doğrudan doğruya duyusal, düşünme

ve iradenin özüyle çelişen, sadece doğanın gücünü ifade eden maddi etkilerle birleştirir. Bu tür maddi etkilerden biri de –bunun sonucu duyusal gücün yalın ifadelerinden biri de– özellikle gerçek, maddi dünyanın yaratılışı ya da meydana getirilişidir. Buna karşılık spekülatif teoloji düşünmenin özüne aykırı bu duyusal edimi mantıksal ya da teorik bir edime, nesnenin maddi olarak meydana getirilişini kavramdan çıkarılan spekülatif bir yapıya dönüştürür. Tanrıcılıkta dünya tanrının geçici bir ürünüdür, birkaç bin yıldan beri mevcuttur ve dünya var olmadan önce tanrı vardır. Spekülatif teolojide ise dünya ya da doğa tanrıdan sonra sadece sıraya, öneme göre mevcuttur: İlinek (Akzidens) tözü, doğa mantığı varsayar; ama kavrama göre, duyusal varoluşa ve bunun sonucu olarak zamana göre değil.

Ne var ki tanrıcılık sadece spekülatif bilgiyi değil, üstelik duyusal, ampirik bilgiyi de, hem de en yetkin haliyle, tanrıya yakıştırır. Peki ama, tanrının prehistorik, nesne-öncesi bilgisi spekülatif felsefenin *a priori* bilgisinde ve duyusal bilgisi de ancak yeni çağın ampirik bilimlerinde nasıl gerçekleşmiş, hakikatine ve gerçekliğine nasıl kavuşmuştur? En yetkin, yani tanrısal duyusal bilgi, demek ki en duyusal bilgiden, en ufak şeylerin ve dikkati çekmeyen ayrıntıların bilgisinden başka bir şey değildir. "Tanrı bu yüzden her şeyi bilendir", diyen Aquinolu Aziz Thomas, "çünkü o tek tek her şeyi bilir." Bu, insanın başındaki saçları bir perçem halinde saygısızca bir araya getirmeyip, onları tek tek sayan, tel tel tanıyan bir bilgidir. Ne ki teolojide sadece bir tasarım, bir fantazi olan bu tanrısal bilgi, doğabilimin teleskopik ve mikroskobik bilgisinde rasyonel gerçek bir bilgiye dönüşmüştür. Doğabilim gökyüzündeki yıldızları, balıklarla kelebeklerin gövdesindeki yumurtaları, birbirlerinden ayırt etmek için böceklerin kanatlarındaki noktacıkları saymış, ipek böceği-

nin kafasında 288, gövdesinde 1647, mide ve barsaklarında 2186 kas bulunduğunu anatomik olarak kanıtlamıştır. Daha ne beklenir? Bu yüzden burada, insanın tanrı hakkındaki tasarımının bireyin kendi türü hakkındaki tasarımı olduğu, tüm realitelerin ya da yetkinliklerin simgesi olarak tanrının, insanlar arasında paylaştırılmış, tarih boyunca kendini gerçekleştirmiş türe ait özelliklerin sınırlı bireyin yararı için yoğun şekilde bir araya getirilmiş simgesinden başka bir şey olmadığı gerçeğinin açık bir örneğini görürüz. Doğabilimleri, nicel kapsamı nedeniyle, tek tek kişiler için uçsuz bucaksız, sınırsız bir alandır. Gökyüzündeki yıldızlarla ipek böceğinin gövdesindeki kasları ve sinirleri aynı anda kim sayabilir? Lyonet ipek böceğinin anatomisi üzerinde çalışırken kör olmuştur. Aydaki tepeler ve çukurlar arasındaki farkla sayısız amonit ve kolsu ayaklılar arasındaki farkı aynı anda kim gözlemleyebilir? Ancak tek kişinin başaramadığını ve bilemediğini, insanlar birlikte başarır ve bilir. Aynı anda her ayrıntıyı bilen tanrısal bilginin realitesi, demek ki türün bilgisindedir.

Peki, ama tanrısal ezeli bilgi ile kendini yine insanda gerçekleştiren tanrısal her yerdelik nasıl oluyor? Bir kişi Ay'da ya da Uranus'ta neler olup bittiğini keşfederken, bir başkası da Venüs'ü ya da ipek böceğinin iç organlarını ya da her şeyi bilen ve her yerdeki tanrının egemenliği altında vaktiyle hiçbir insan gözünün görmediği herhangi bir yeri gözlemler. Evet, insan bir yıldızı Avrupa'dan gözlemlerken, aynı anda Amerika'dan da gözlemler. Tek bir kişi için kesinlikle mümkün olmayan, iki kişi için mümkündür. Ancak tanrı aynı anda her yerdedir ve her şeyi, eksiksiz her şeyi bilir. Elbette; ama sadece şuna dikkat edelim, bu ezeli bilgi ve her yerdelik sırf tasarımda, imgelemde mevcuttur. Demek ki hayali ve gerçek şey arasındaki defalarca sözünü ettiğimiz önemli fark gözden kaçacak gibi değildir, im-

gelemde ipek böceğinin toplam 4059 kasının hepsini bir bakışta görmek mümkündür. Ancak bu kaslar, birbirlerinden ayrı ayrı var oldukları gerçeklikte ise sadece birbiri ardına gözlemlenebilirler. Böylece sınırlı birey, imgeleminde insan bilgisinin kapsamını sınırlı olarak tasarlayabilir; yok eğer bu bilgiyi gerçekten özümsemek isterse, bunun sonuna hiçbir zaman varamayacaktır. Bilimlerden birini, örneğin tarihi alalım. Düşüncelerimizi dünya tarihinden ülkelerin tarihine, buradan bölgeler tarihine, bölgeler tarihinden kent kroniklerine, kent kroniklerinden ailelerin tarihçelerine, biyografilere kaydıralım. O zaman insan, insanlık tarihi bilgisinin sonuna vardım diyebileceği noktaya nasıl gelecektir? Hem geçmiş hem de gelecekteki olası yaşam süremiz, ki bunu istediğimiz kadar uzatsak bile, imgelemde de bize olağanüstü kısa gelir. Bu nedenle, tasarımımızdan kaybolan bu kısalığı ölümden sonraki uçsuz bucaksız, sonsuz bir yaşamla tamamlamak için kendimizi bu tür bir imgelemin momentlerine girmiş hissederiz. Peki, gerçeklikte yalnızca bir gün, yalnızca bir saat ne kadar sürmektedir? Bu fark nereden geliyor? Şuradan: Tasarımdaki zaman, boş zamandır, yani hesabımızın başlangıç ve bitiş noktası arasında hiçbir şey yoktur; oysa gerçek yaşam süresi, şimdi ile sonra arasında yığın yığın her çeşit güçlüğün yer aldığı orta yerdeki dolu zamandır.

13.

Mutlak varsayımsızlık –spekülatif felsefenin başlangıcı– tanrısal özün varsayımsızlığından, başlangıçsızlığından, özdenliğinden başka bir şey değildir. Teoloji tanrının etkin ve dingin özgülükleri arasında ayrım yapar. Felsefe ise dingin özgülükleri de etkin özgülükler haline getirir; tanrının tüm özünü etkinliğe ama insani etkinliğe çevirir. Bu durum, bu paragrafın yüklemi

için de geçerlidir. Felsefe varsayımsızdır. Bunun anlamı, felsefe düşünmeyi elden bırakmadan tüm dolaysız, yani duyusal olarak verili, düşünme'den farklı nesneleri, kısacası soyutlanabilecek her şeyi soyutlar ve tüm bu nesnelliklerden soyutlama edimini de kendine başlangıç yapar demektir. Hiçbir şeyi varsaymayan, kendinden başka hiçbir şeyi verili ve zorunlu bulmayan öz ile, yani tüm nesnelerden, kendinden farklı ve fark gözetilebilir şeylerden çekip çıkarılmış, bu yüzden sırf bu şeylerin soyutlanmasıyla insanın nesnesi haline gelen öz ile mutlak öz arasındaki fark nedir öyleyse? Tanrıya ulaşmak istiyorsan, tanrının münezzeh olduğu şeylerden kendini kurtarmalısın ve şayet tanrıyı tasarlarsan, kendini gerçekten özgür kılarsın. Bunun sonucunda tanrıyı, herhangi başka bir özün ya da nesnenin varsayımsız bir özü olarak düşünürsen, o zaman kendini de yüzeysel bir nesnenin varsayımsız özü diye düşünürsün. Tanrıda varlık olan ya da öyle tasarlanan, sadece insanda edimdir. Fichte'nin, "ben olduğum için, mutlaka ben'im" diyen ben'i ile Hegel'in katışıksız, varsayımsız düşünme'si, insanın güncel, etkin, düşünen özüne dönüştürülmüş eski teoloji ile metafiziğin tanrısal özünden başka bir şey midir?

14.

Tanrının gerçekleştirilmesi olarak spekülatif felsefe, aynı zamanda tanrının konumu, ortadan kaldırılması ya da yadsınmasıdır; aynı zamanda tanrıcılıktır ve de ateizmdir: Çünkü tanrı, insanın ve doğanın özünden farklı, bağımsız bir öz olarak tasarlandığı sürece –teoloji anlamında– tanrıdır. Tanrının konumu olarak aynı zamanda tanrının yadsınması da olan ya da tam tersi, tanrının yadsınması olarak aynı zamanda olumlanması da olan tanrıcılık kamutanrıcılıktır. Asıl ya da teolojik tanrıcılık ise

hayali kamutanrıcılıktan başka bir şey değildir, bu da reel hakiki tanrıcılıktan başka bir şey değildir.

Tanrıcılığı kamutanrıcılıktan ayıran, yalnızca tanrının zatî bir öz olarak tasarlanması, hayal edilmesidir. Tanrının bütün belirlenimleri –tanrı zorunlu olarak belirlenmektedir, yoksa bir tasarımın nesnesi, herhangi bir şey olamaz–, gerçekliğin belirlenimleridir. Ya doğanın ya da insanın ya da her ikisinin, yani kamutanrıcı belirlenimlerdir; çünkü tanrıyı doğanın ya da insanın özünden ayırmayan şey kamutanrıcılıktır. Demek ki tanrı, belirlenimlerine ya da özüne göre değil, sadece kişiliğine ya da varoluşuna göre dünyadan, doğa ve insanlık kavramından ayrılır. Yani, o sadece başka bir öz olarak tasarlanır, oysa gerçekte başka bir öz değildir. Tanrıcılık görünüşle öz, tasarımla hakikat arasındaki çelişkidir; kamutanrıcılık ikisinin birliğidir, tanrıcılığın yalın gerçeğidir. Tanrıcılığın tüm tasarımları, şayet göz önünde tutulur, ciddiye alınırsa, tatbik edilir ve gerçekleştirilirse, zorunlu olarak kamutanrıcılığa yol açar. Kamutanrıcılık tutarlı tanrıcılıktır. Tanrıcılık tanrıyı, dünyanın nedeni, hem de canlı, zatî bir nedeni, yaratıcısı olarak düşünür. Tanrı dünyayı iradesiyle yaratmıştır. Ama yalnız irade yeterli değildir, irade nerede ise, anlık da orada olmak zorundadır. Neyin istendiği, sadece anlığın sorunudur. Anlık olmazsa nesne de olmaz. Bu nedenle tanrının yarattığı şeyler, yaratılmalarından önce, tanrının anlığının nesneleri olarak, anlıksal özler olarak tanrıdaydılar. Teolojiye göre tanrının anlığı, tüm şeylerin ve kendiliklerin simgesidir. Yoksa hiçlikten başka nereden çıkarlardı ki? Sen bu hiçliği imgeleminde bağımsız olarak tasarlasan ya da tanrıya yakıştırsan da, hepsi aynı kapıya çıkar. Ancak tanrı her şeyi sadece düşünsel tarzda, tasarım tarzında içerir. Bu düşüncel kamutanrıcılık kaçınılmaz olarak reel ya da gerçek kamutanrıcılığa yol açar; çünkü tanrının anlığından özüne, özünden gerçekliğine uzanan

yol hiç de uzak değildir. Anlığı tanrının özünden, tanrının gerçekliğinin ya da varoluşunun özünden ayırmak nasıl mümkün olacaktır? Şeyler tanrının anlığındaysa, o zaman nasıl özünün dışında da olacaktır? Eğer anlığının sonuçlarıysa, niçin özünün de sonuçları değildirler? Eğer tanrının özü doğrudan doğruya tanrının gerçekliğiyle özdeşse, tanrı kavramını tanrının varoluşundan yalıtlamak mümkün olmuyorsa, o zaman tanrı kavramında şeylerden şey kavramını ve gerçek şeyi ayırmak nasıl mümkün olacaktır. Yani sonlu, tanrısal olmayan anlığın doğasını teşkil eden fark, tasarımdaki şeyle tasarım dışındaki şeyin farkı tanrıda nasıl gerçekleşecektir? Artık bir kez tanrının anlığının dışında hiçbir şey kalmazsa, yakında tanrının özünün dışında ve sonuçta tanrının varoluşunun dışında da hiçbir şey kalmaz. Tüm şeyler tanrıdadır, hem de sırf tasarımda değil, gerçek ve hakikatte de. Çünkü sadece tasarımda –hem tanrının hem de insanın tasarımında–, yani sadece düşüncel ya da daha çok hayali şekilde tanrıda var olurlarsa, o zaman tasarım dışında, yani tanrının dışında da mevcuttur. Ancak tanrı dışında bir kez şeyler, dünya kalmazsa, o zaman dünyanın dışında da artık tanrı kalmaz, sırf düşüncel, tasarlanmış değil, reel bir öz olarak da; böylece tek kelimeyle Spinozacılığı ya da kamutanrıcılığı karşımızda buluruz.

Tanrıcılık tanrıyı kesinlikle maddi olmayan bir öz şeklinde tasarlar. Ancak tanrıyı maddi olmayan diye belirlemek, maddeyi geçersiz bir şey, özü olmayan bir şey diye belirlemekten başka anlama gelmez. Çünkü gerçek olanın ölçüsü sadece tanrıdır, yalnız tanrı varlıktır, hakikattir, özdür. Sadece tanrı için ve tanrıda geçerli olanlar vardır; tanrı tarafından yadsınanlar yoktur. Bu nedenle tanrıdan maddeyi türetmek, maddenin varlığını onun varlık-olmayışıyla temellendirmek istemeye benzer, çünkü türetmek bir nedenin, bir gerekçenin gösterilmesidir. Tanrı

maddeyi yaratmıştır. Ama nasıl, niçin, neden? Bu konuda tanrıcılık herhangi bir yanıt vermez. Ona göre madde açıklanması mümkün olmayan bir varoluştur. Yani teolojinin sınırıdır, sonudur, yaşamda nasılsa düşünme'de de madde konusunda başarısızlığa uğrar. Bu durumda onu yadsımaya yanaşmadan, teolojiden teolojinin sonunu, yadsınışını nasıl türetebilirim? Teolojinin anlığının tükenip sona erdiği yerde nasıl açıklayıcı bir neden, bir malûmat arayıp bulabilirim? Teolojinin özü olan maddenin ya da dünyanın yadsınışından, madde yoktur önermesinden, teolojik tanrıya karşın, maddenin olumlanışını, o vardır önermesini nasıl çıkarabilirim? Bunu, salt yapıntılara başvurmadan başka şekilde nasıl gerçekleştirebilirim? Maddi şeyleri tanrıdan türetmek, tanrıyı sadece materyalist bir öz olarak belirlemekle mümkündür. Tanrı yalnızca bu şekilde sırf tasarlanan, hayal edilen bir nedenden, dünyanın gerçek nedeni haline gelir. Ayakkabı tamir etmekten utanmayan, ayakkabı tamircisi olmaktan ve bu adı taşımaktan da utanmaz. Örneğin Hans Sachs aynı zamanda hem ayakkabı tamircisi hem de bir şairdi. Ancak ayakkabılar ellerinin, şiirler de kafasının ürünüydü. Sonuç nasılsa neden de öyledir. Ne ki madde tanrı değildir, daha çok sonlu-olan, tanrısal-olmayan, tanrıyı yadsıyandır; maddenin koşulsuz ululayıcıları ve yandaşları ateistlerdir. Kamutanrıcılık bu nedenle ateizmi tanrıcılıkla, tanrının yadsınışını tanrıyla birleştirir: Tanrı maddi, Spinoza'nın deyişiyle genleşmiş bir özdür.

15.

Kamutanrıcılık teolojik ateizmdir, teolojik materyalizmdir, teolojinin yadsınışıdır, ama teolojik görüş açısından. Çünkü maddeyi, tanrının yadsınışını tanrısal özün yüklemlerinden ya da özniteliklerinden biri durumuna getirmektedir. Ne var ki,

maddeyi tanrının özniteliklerinden biri yapmak, maddenin tanrısal bir öz olduğunu açıklamak demektir. Tanrının gerçekleştirilişi tanrısallık varsayımına, yani gerçek-olanın özselliği ve hakikati varsayımına bağlıdır. Gerçek-olanın, maddi şekilde var olanın tanrılaştırılışı –materyalizm, ampirizm, gerçekçilik, hümanizm–, teolojinin yadsmışı ise yeni çağın özüdür. Bu nedenle kamutanrıcılık, yeni çağın, tanrısal öz düzeyine, din felsefesine özgü bir ilke düzeyine çıkarılmış özünden başka bir şey değildir.

Burada reel denen bilimleri, özellikle doğabilimlerini ifade eden ampirizm ya da gerçekçilik teolojiyi yadsır, ama teorik değil pratik olarak, edimlerle. Gerçekçi kişi, tanrının yadsınışını ya da en azından tanrı dışındaki şeyleri yaşamının başlıca sorunu, faaliyetinin başlıca nesnesi haline getirir. Ancak aklını ve yüreğini sadece maddi-olan, duyusal-olan üzerinde toplayan kişi duyularüstü-olanın realitesini gerçekten inkâr eder; çünkü reel gerçek faaliyetin nesnesi olan şey sadece gerçektir, en azından insanlar için. "Göz görmeyince gönül katlanır." Duyularüstü-olan hakkında hiçbir şey bilinemez, demek sadece bir kaçamak, bir bahanedir. Tanrıdan ve tanrısal şeylerden haberi olmamak, sırf bu konuda bir şey bilmeyi arzu etmemekle mümkündür. Gerçek bir inancın nesnesi oldukları sürece tanrı, şeytan, melek gibi duyular üstü özler hakkında bilinenler ne dereceye kadardı ki! İnsan neye ilgi duyuyorsa, yeteneğini de o konuda geliştirir. Bu nedenle ortaçağın mistikleriyle skolastikleri doğabilimleri alanında yeteneksiz ve beceriksizdiler, çünkü doğaya ilgi duymuyorlardı. Duyarlığın eksik olmadığı yerde duyular, organlar da eksik değildir. Yürek, ruh karşısında gizlerini açan şeyler, anlak için de birer giz değildir. Yeni çağda insanlık duyular üstü dünya ile onun gizlerine ilişkin organlarını, sırf onlara olan inancını ve duyarlığını yitirdiği, büyük ölçüde Hıristi-

yanlığa karşı, teolojiye karşı, yani antropolojik, kozmik, gerçekçi, materyalist eğilimler[2] taşıdığı için yitirmiştir. Bu yüzden Spinoza'nın şu paradoks önermesi yerini bulur: Tanrı genleşmiş, yani maddi bir özdür. Spinoza yeni çağdaki materyalist eğilimi, en azından kendi dönemi için, felsefi açıdan doğru bir şekilde ifade etmiş, ona meşruiyet kazandırmış, onu onamış ve benimsemiştir. Tanrının kendisi bir materyalisttir. Spinoza'nın felsefesi dindi; kendisi de kişilik sahibiydi. Onda, ısrarla sırf antimateryalist, ulvi eğilimleri ve meşguliyetleri insanların görevi haline getiren madde dışı, antimateryalist bir tanrı tasarımıyla materyalizm, birçoğunda olduğu gibi, çelişmiyordu. Çünkü tanrı insanın ilkimgesinden başka bir şey değildir ve ona bir örnek teşkil eder: Tanrı nasıl ve ne ise, öyle ve o olmalıdır, insan da öyle ve o olmak ister ya da birgün olacağını umar. Ancak kişilik, hakikat ve din, sadece teorinin pratiği, pratiğin de teoriyi yadsımadığı yerdedir. Spinoza modern çağdaki hür fikirlilerin ve materyalistlerin Musa'sıdır.

16.

Kamutanrıcılık teorik, ampirizm de pratik teolojinin yadsınmasıdır; kamutanrıcılık teolojik ilkeyi, ampirizm teolojinin sonuçlarını yadsır.

Kamutanrıcılık tanrıyı güncel, gerçek, maddi bir öz haline, rasyonalizmi de içeren ampirizm ise gaip, uzak, gerçek dışı, olumsuz bir öz haline getirir. Ampirizm tanrının varoluşunu değil, ama tüm olumlu belirlenimlerini inkâr eder. Çünkü içerikleri sonludur, ampiriktir, bu yüzden sonsuz-olan insan için bir nesne değildir. Ne ki bir özün belirlenimlerinden ne kadar

2 Burada materyalizm, ampirizm, gerçekçilik, hümanizm arasındaki farklar elbette bir önem taşımamaktadır.

fazlasını inkâr edersem, kendimi benimle olan ilişkisinden o kadar çok dışlarım, üzerimdeki nüfuz ve etkisini o kadar çok azaltırım, kendimi ondan o kadar çok kurtarırım. Ne kadar fazla niteliğe sahip olursam, başkaları için de o kadar değerli olurum; nüfuzumun, etkimin kapsamı da o kadar geniş olur. Ve kim fazla niteliğe sahipse, onun hakkında da çok şey bilinir. Tanrının özgülüklerinden birini yadsımak bu nedenle tikel bir ateizmdir, tanrısızlığın etki alanlarından biridir. Özgülüğünü kaldırdığım sürece tanrıdan varlık'ı da kaldırırım. Örneğin ilgi, inayet tanrının özgülüğü değilse, o zaman dertlerimle baş başa kalırım, tanrı beni teselli edici olarak mevcut değildir. Tanrı tüm sonlu-olanların yadsınmasıysa, o zaman sonlu-olan da tanrının yadsınmasıdır. Sadece tanrı beni düşünürse –ki dindar kişi bu hükme varır– ben de onu düşünmek için bir nedene sahip olurum. Benim onun-için-varlık'ımın nedeni sadece tanrının benim-için-varlık'ında bulunmaktadır. Bu yüzden teolojik öz artık ampirizm için hakikatte hiçbir şeydir, yani gerçek-olan değildir ama o bu var olmayanı (Nichtsein) nesneye değil sadece kendine, kendi bilgisine nakleder. Ampirizm tanrının varlık'ını, yani cansız, önemsiz varlık'ı değil, ama varlık olarak kendini kanıtlayan, etkili, duyumsanabilir, yaşama müdahale eden varlık'ını inkâr eder. Ampirizm tanrıyı kabul eder ama bu kabul edişe zorunlu şekilde bağlı olan sonuçları yadsır. Teolojiyi reddeder, ondan vazgeçer; ama bunu teorik nedenlerden dolayı değil nefretinden, teolojinin nesnelerine karşı duyduğu antipatiden, yani onun gerçeklik dışılığı karşısında kapıldığı müphem duygudan dolayı yapar. Ampirist, teoloji bir hiçtir, diye düşünür kendi kendine; ama ardından şunu ekler: Bana göre. Yani yargısı öznel, patolojik bir yargıdır; çünkü teolojinin nesnelerini aklın mahkemesine sunma özgürlüğüne, hevesine sahip değildir ve bunu iş güç de edinmemiştir kendine. Bu, felsefenin işidir. Bu

nedenle yeni çağ felsefesinin görevi, teolojinin bir hiç olduğuna ilişkin ampirizmin bu patolojik yargısını teorik, nesnel bir yargı düzeyine çıkarmaktan, teolojinin dolaylı, bilinçsiz, olumsuz yadsınışını dolaysız, olumlu, bilinçli bir yadsımaya dönüştürmekten başka bir şey değildi. Bu yüzden, ampirik ateizmi baskı altında tutmaya kalkışmadan felsefi "ateizm"i baskı altına almaya çalışmak ne kadar gülünçtür! Hıristiyanlığın, günümüzde pek bol olan gerçek yadsınışma dokunmadan teorik yadsınışını kovuşturmak ne de gülünçtür! Kötülüğün bilincine varmakla, yani belirtisiyle birlikte nedeninin de ortadan kalktığını sanmak ne kadar gülünçtür! Evet, ne kadar gülünç! Ancak tarih böylesi gülünçlüklerle dolu! Ve bunlar tüm kritik dönemlerde yinelenmekte. Şaşmamak gerek; geçmişte, vuku bulan değişikliklerin ve devrimlerin zorunluluğu kabul edildiği zaman, her şey hoş görülüyordu. Ne var ki güncel durumun pratiğine karşı bugün şiddetle karşı çıkılıyor, direnilmiyor, basiretsizlik ve ihmal yüzünden güncel-olan kural dışı duruma getiriliyor.

17.

Maddenin tanrısal bir kendilik düzeyine yüceltilmesi, aynı zamanda aklın da tanrısal bir kendilik düzeyine yüceltilmesi demektir. Tanrıcının, ruhsal ihtiyaç yüzünden, tanrıyı hayal etme gücünün yardımıyla sınırsız bir mutluluğa ulaşma isteği yüzünden yadsıdığı şeyleri kamutanrıcı, tanrıya duyduğu akli ihtiyaç yüzünden benimser. Madde, akıl için özsel bir nesnedir. Madde olmasaydı, akıl da düşünmek için bir uyarıma ve malzemeye, bir içeriğe sahip olmazdı. Aklı terk etmeden maddeyi terk etmek, aklı tasvip etmeden maddeyi tasvip etmek mümkün değildir. Materyalistler rasyonalisttir. Ancak kamutanrıcılık aklı tanrısal bir kendilik olarak sadece dolaylı şekilde, yani tanrı-

yı, tanrıcılıkta zatî bir öz olan hayal gücünün ürünü bir öz durumundan aklın nesnelerinden biri, akli bir öz durumuna getirerek kabul eder; aklın araçsız ilahlaştırılması idealizmdir. Kamutanrıcılık zorunlu olarak idealizme yol açar. İdealizm kamutanrıcılık karşısında, kamutanrıcılığın tanrıcılığa davrandığı gibi bir tutum alır.

Nesne nasılsa özne de öyledir. Descartes'a göre, cisimsel şeylerin özü, töz olarak cisim, duyuların değil sadece anlığın nesnesidir. Ama işte bu yüzden algılayan öznenin, insanın özü, Descartes'a göre, duyular değil de anlıktır. Öz, nesne olarak sadece öze verilidir. Platon'a göre sanı'nın nesnesi salt istikrarsız şeylerdir ve bu nedenle kendisi de istikrarsız, değişen bir bilgidir, yani yalnızca sanı'dır. Müziğin özü müzisyen için en yüce özdür, bu nedenle kulak da en yüce organ; sağır olmaktansa kör olmayı tercih eder. Buna karşılık doğabilimci sağırlığı yeğ tutar, çünkü onun nesnel özü ışıktır. Sesi yücelttiğim zaman kulağı da yüceltmiş olurum. Yani kamutanrıcı gibi şöyle derim: Tanrı'ya da, aynı şey olan mutlak öz, mutlak hakikat ve realite sadece akıl içindir, sadece aklın nesnesidir. Böylece tanrının akli şey ya da akli öz olduğunu açıklarım. Bununla sadece mutlak hakikati ve aklın realitesini dolaylı ifade ederim. İşte bu yüzden aklın kendine dönmesi, bu yanlış kendini-benimseyişi tersine çevirmesi, kendini doğrudan doğruya mutlak hakikat diye ifade etmesi, bir nesnenin aracılığı olmadan, doğrudan doğruya, mutlak hakikat olarak nesne haline gelmesi zorunludur. Kamutanrıcı, idealist gibi aynı şeyleri söyler, yalnız nesnel ya da gerçekçi şekilde ifade eder, öteki ise öznel ya da idealist tarzda. Kamutanrıcının idealizmi nesnededir, töz'ün dışında, tanrının dışında bir şey yoktur, tüm şeyler tanrının sadece belirlenimleridir. İdealistin kamutanrıcılığı Ben'dedir; Ben'in dışında bir şey

yoktur, tüm şeyler sadece Ben'in nesneleri olarak mevcuttur. Ne ki idealizm kamutanrıcılığın hakikatidir; çünkü tanrı ya da töz sadece aklın, Ben'in, düşünen özün nesnesidir. Şayet tanrıyı düşünmeyip, sadece ona inanırsam, o zaman tanrı benim için mevcut değildir; tanrı benim için sırf benim yüzümden, akıl için de sırf akıl nedeniyle mevcuttur. Demek ki *a priori*, ilk öz düşünülmüş öz değil, düşünen özdür, nesne değil, öznedir. Nasıl ki doğabilim ışıktan çıkıp göze dönüyorsa, aynı şekilde felsefe de düşünme'nin nesnelerinden "düşünüyorum"a dönmektedir. Aydınlatan, aydınlık yapan öz olarak, optiğin nesnesi olarak ışık, şayet göz olmazsa nedir ki? Hiçbir şey. Ve doğabilim bu noktaya kadar gelmiştir. Ama, –diye felsefe devam eder– şayet bilinç olmazsa göz nedir ki? Aynı şekilde hiçbir şey; bilinç olmadan ister görmüşüm, ister görmemişim, hepsi bir. Görme'nin ya da gerçekten görme'nin gerçekliği her şeyden önce görme bilincidir. Senin dışında bir şeylerin mevcut olduğuna niçin inanıyorsun peki?

Çünkü bir şeyler görüyor, işitiyor, hissediyorsun da ondan. Demek ki bu şeyler önce bilincin nesnesi oldukları zaman gerçek bir şey, gerçek bir nesne haline gelmektedir; yani bilinç mutlak realite ya da gerçekliktir, tüm varoluşların ölçüsüdür. Var olan her şey bilinç için sadece kendilik olarak, bilinçli olarak vardır; çünkü bilinç her şeyden önce varlık'tır. Teolojinin özü kendini idealizmde bu şekilde gerçekleştirir; tanrının özü de Ben'de, bilinçte. Tanrı olmadan hiçbir şey olmaz, hiçbir şey düşünülmez; idealizm açısından bunun anlamı, ister gerçek ister muhtemel olsun her şeyin bilincin nesnesi olarak mevcut olduğudur; varlık demek nesne olmak demektir, yani bilinci varsaymaktır. Şeyler, genel olarak dünya, mutlak özün, tanrının bir eseri, bir ürünüdür; ancak bu mutlak öz bir Ben'dir, bilinçli, düşünen bir öz-

dür. Demek ki dünya, Descartes'ın tanrıcılık açısından mükemmel şekilde ifade ettiği gibi, bir *ens rationis divinae,* düşüncel bir şeydir, tanrının bir kuruntusudur. Ancak bu düşüncel şey tanrıcılıkta, teolojide yine bulanık bir tasarımdır. Eğer bu tasarımı gerçekleştirirsek, o zaman tanrıcılıkta sadece teori olan şeyi adeta pratik olarak icra ederiz. Dünya Ben'in ürünü olarak (Fichte) ya da –en azından bize göründüğü, bizim onu gördüğümüz gibi– görüşümüzün, anlığımızın (Kant) bir eseri ya da ürünü olarak karşımıza çıkar. "Doğa bütünüyle deneyim olanağı yasalarından türetilir." "Anlık, yasalarını (*a priori*) doğadan çıkarmaz, tersine onu bu yasalara uymaya zorlar." Anlığın şeylere göre değil de şeylerin anlığa göre kendilerini yönlendirdiği Kant'ın idealizmi bu yüzden, şeyler tarafından belirlenmeyen, tersine onları belirleyen tanrısal anlığa ilişkin teolojik tasarımın gerçekleşti rilmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle gökyüzündeki idealizmi yani hayali idealizmi tanrısal bir hakikat olarak kabul edip, yeryüzündeki idealizmi, yani akli idealizmi ise insani bir yanılgı diye reddetmek ne kadar büyük bir ahmaklıktır! İdealizmi yadsırsanız, tanrıyı da yadsırsınız! Tanrı sadece idealizmin asli failidir. Sonuçları istemiyorsanız, o zaman ilkeyi de istemiyorsunuz demektir! İdealizm, rasyonel ya da rasyonelleştirilmiş tanrıcılıktan başka bir şey değildir. Ama Kant'ın idealizmi daha da sınırlı bir idealizm, ampirizm açısından idealizmdir. Ampirizme göre tanrı, yukarıda belirtilen gelişmeye göre, sadece tasarımda, teoride, –mutat, değersiz anlamdaki teoride– yer alan bir özdür ama edimde ve hakikatte değil; kendinde şeydir ama onun için bir şey değildir artık; çünkü onun için şeyler yalnızca ampirik, gerçek şeylerdir. Düşünme'sinin biricik maddesi maddedir; bu nedenle ampirizm tanrı için herhangi bir malzemeye sahip değildir artık; tanrı vardır ama o bizim için bir tabula rasa, boş bir öz, sadece bir düşüncedir. Tasarladığımız, düşündü-

ğümüz tanrı bizim Ben'imiz, anlığımız, özümüzdür; ancak bu tanrı bizim için sadece bizden bir görünüştür, kendinde tanrı değildir. Kant, hâlâ tanrıcılığa saplanıp kalmış idealizmdir. Genellikle kendimizi bir sorundan, bir öğretiden, bir eylem fikrinden çabucak kurtarırız ama kafamızdan hemen çıkarıp atamayız; özümüzde yer alan bir hakikat değildirler artık –belki de hiç değillerdi–, ancak hâlâ teorik bir hakikattirler bizim için, yani kafamızdaki engellerden biridirler. Şeyleri en ayrıntılı şekilde algıladığı için kafa, özgürlüğüne de en geç kavuşmaktadır. Teorik özgürlük, en azından birçok şeyde, sonuncu özgürlüktür. Kaç kişi yürekten, duygu yönünden cumhuriyetçidir ama kafalarında monarşiyi hâlâ aşamamıştır; cumhuriyetçi yürekleri, anlığın serzenişleri ve çıkardığı güçlükler karşısında akamete uğramaktadır. Kant'ın tanrıcılığında da durum aynıdır. Kant teolojiyi ahlakta, tanrısal özü iradede gerçekleştirmiş ve yadsımıştır. Kant'a göre irade, hakiki, asli, koşulsuz, işe kendinden başlayan özdür. Demek ki Kant tanrının yüklemlerini gerçekten iradeye yakıştırıyor; bu yüzden onun tanrıcılığı da sadece teorik bir engel anlamını taşıyor. Tanrıcılık engelinden kurtulmuş Kant ise "spekülatif aklın Mesihi" olan Fichte'dir. Fichte, Kantçı idealizmdir, ama idealizm açısından. Fichte'ye göre, bizden farklı, bizim dışımızda var olan bir tanrı, sadece ampirizm açısından mevcuttur; oysa hakikatte, idealizm açısından, şey kendindedir, tanrı –çünkü tanrı asıl kendinde şeydir– sadece kendinde Ben'dir, yani bireyden, ampirik Ben'den farklı bir Ben'dir. Ben'in dışında tanrı yoktur: "Dinimiz akıldır." Ne var ki Fichteci idealizm soyut ve biçimsel tanrıcılığın, tektanrıcılığın sadece yadsınması ve gerçekleştirilmesidir; gerçekleşmesi "mutlak" idealizm, Hegelci idealizm olan dinsel, maddi içerikle dolu tanrıcılığın, üçlü tanrıcılığın değil. Ya da Fichte kamutanrıcılığın tanrısını, genleşmiş, maddi bir öz derecesine kadar değil, sırf

düşünen bir öz derecesine kadar gerçekleştirmiştir. Fichte tanrıcı idealisttir, Hegel de kamutanrıcı idealist.

18.

Yeni felsefe duyusallıktan, dünyadan, insandan yalıtlanmış ve farklı tanrısal özü gerçekleştirmiş ve de korumuştur; ama sadece düşünme'de, akılda; aynı şekilde duyusallıktan, dünyadan, insandan yalıtlanmış ve farklı bir akılda. Yani yeni felsefe anlığın tanrısallığını kanıtlamıştır yalnızca, tanrısal, mutlak öz diye sadece soyut anlığı idrak etmiştir. Descartes'ın kendini akıl olarak tanımlayışı –özüm, sadece düşünüyorum'dan ileri gelmektedir–, yeni felsefenin kendini tanımlayışıdır. Kant ve Fichte'nin idealizminde irade tamamen saf anlıksal bir özdür. Fichte'ye karşılık Schelling'in anlıkla birleştirdiği görüş ise hakikat değil sadece fantezidir, yani hesaba katmaya değmez.

Yeni felsefe teolojiden kaynaklanır, felsefe de ayrışıp çözülmüş ve dönüşmüş teolojiden başka bir şey değildir. Tanrının soyut ve aşkın özü bu nedenle sırf soyut ve aşkın bir tarzda gerçekleştirilebilmiş ve korunabilmiştir. Tanrıyı anlığa dönüştürmek için, akıl soyut tanrısal özün vasıflarını benimsemek zorundaydı. Duyular, diyor Descartes, hakiki realiteyi, özü, kesin bilgiyi vermezler; hakikati sadece duyulardan çekip çıkarılmış anlık verir. Anlıkla duyular arasındaki bu ayrılık nereden geliyor? Sadece teolojiden. Tanrı duyusal bir öz değildir, daha çok duyusallığın tüm belirlenimlerinin yadsınmasıdır. Sadece bunların soyutlanmasıyla idrak edilir; ama tanrıdır, yani en hakiki, en reel, en muhakkak özdür. Bu durumda hakikat duyulara, doğuştan ateist olan duyulara nereden gelecektir? Tanrı özdür, tanrıda varoluşu özden değil, kavramdan yalıtlamak mümkündür. Bu öz başka

türlü değil, sadece kendilik olarak düşünülebilir. Descartes bu nesnel özü öznel bir öze, ontolojik kanıtı psikolojik bir kanıta; "tanrı düşünülebildiği için mevcuttur"u "düşünüyorum, demek ki varım"a dönüştürmüştür. Nasıl ki tanrıda varlık'ı düşünülmüş-olmak'tan yalıtlamak mümkün değilse, –özümü oluşturan ruh olarak– benim içimde de varlık'ı düşünme'den yalıtlamak mümkün değildir ve bu ayrılmazlık her ikisinde de özü teşkil eder. Düşünülmüş olarak, tüm duyusallıklardan soyutlamanın nesnesi olarak –ister kendinde ister benim için– var olan bir öz, kendilik'i sadece soyut düşünme olan, düşünen bir öz olarak var olan bir özde kendini gerçekleştirir ve öznelleştirir.

19.

Yeni felsefenin yetkin biçimi Hegelci felsefedir. Yeni felsefenin tarihsel zorunluluğu ve gerekçelendirilişi bu yüzden Hegel felsefesinin eleştirisine bağlanmaktadır özellikle.

20.

Yeni felsefe, tarihsel çıkış noktası nedeniyle, bugüne kadarki felsefe karşısında, onun teoloji karşısında sahip olduğu aynı göreve ve konuma sahiptir. Yeni felsefe Hegelci felsefenin, genel olarak bugüne kadarki felsefenin gerçekleştirilmesidir; ama aynı zamanda onun yadsınması, hem de çelişkisiz bir şekilde yadsınmasıdır.

21.

Yeni felsefenin, özellikle kamutanrıcılığın çelişkisi, onun teoloji açısından teolojinin yadsınışı ya da teolojinin, kendisi yine te-

oloji olan yadsınışı olmasıdır: Bu çelişki özellikle Hegelci felsefeyi karakterize eder.

Maddi olmayan öz, sırf anlığın nesnesi, arı anlıksal öz olan öz, yeni felsefe ve de Hegelci felsefe için hakiki, mutlak özdür; yani tanrıdır. Spinoza tarafından tanrısal tözün özniteliği haline getirilen madde bile metafizik bir şeydir, saf anlıksal bir özdür. Çünkü maddenin başlıca belirlenimi, anlıktan, düşünme faaliyetinden farklı olarak, edilgin bir öz olma belirlenimi elinden alınmıştır. Ancak Hegel daha önceki felsefeden, maddi, duyusal özün maddi olmayan özle ilişkisini değişik şekilde belirleyerek ayrılır. Önceki filozoflar ve teologlar hakiki, tanrısal özü doğadan, yani duyusallıktan ya da maddededen ayrılmış, kurtarılmış bir öz olarak düşünüyorlardı. Aslında kendini duyusallıktan kurtarmış olan şeye ulaşabilmek için, sadece duyusal-olandan soyutlama, kendini kurtarma çaba ve çalışmalarına vermişlerdi kendilerini. Bu münezzeh oluşa tanrısal özün rahmetini, bu kendini kurtarışa insani özün erdemini koyuyorlardı. Buna karşılık Hegel bu öznel faaliyeti, tanrısal özün bizzat kendi faaliyeti haline getiriyordu. Tanrı bu zahmete katlanmak zorundadır, paganlık dönemi kahramanları gibi, erdem vasıtasıyla kendi tanrısallığını uğraşarak elde etmek zorundadır. Mutlak-olanın, ayrıca sırf varsayım, tasarım olan maddeden kurtuluşu ancak bu şekilde edim ve hakikat haline gelir. Ne var ki maddenin tanrıya koyulmasına karşın, maddeden bu kendi kendini kurtarış sadece tanrıya koyulabilir. Peki ama, madde tanrıya nasıl koyulacaktır? Tanrı maddeyi kendine sadece kendisi koyacaktır. Oysa tanrıda yalnız tanrı vardır. Bu durumda tanrı kendini madde olarak, tanrı-olmayan olarak, başka-olan olarak koyacaktır. Öyleyse, madde anlaşılmaz bir tarzda Ben'den, Tin'den önce gelen bir karşılık değildir: Madde, Tin'in kendin-

den feragat edişidir. Böylelikle madde de Geist ve anlığa sahip olmaktadır, bir yaşam, oluşum ve gelişim momentini oluşturarak mutlak özün kapsamına girmektedir. Ama aynı zamanda, bu feragat edişten vücuda gelen, yani maddeyi, duyusallığı üzerinden atan özün, yetkinliğe ulaşmış, hakiki biçimine kavuşmuş öz olduğu ifade edilerek, madde yine boş, hakikat dışı bir öz olarak koyulmaktadır. Doğal-olan, maddi-olan, duyusal-olan –genel, ahlaksal değil, metafizik anlamda duyusal-olan– demek ki tıpkı teolojideki ilk günahla zehirlenmiş doğa gibi, burada da yadsıyan haline gelmektedir. Madde gerçi aklın, Ben'in, Tin'in kapsamına girmiştir, ama akılda akıldışı-olandır. Ben'de Ben-olmayandır, olumsuz-olandır: Schelling'te tanrıdaki doğanın tanrıda tanrısal-olmayan olması, onda onun dışında olması gibi; Descartesçı felsefede ise bedenin, bana, benim Tin'ime bağlı olsa da yine de benim dışımda olması, bana, özüme ait olmaması ve bu yüzden bana bağlı oluş ya da olmayışının önem taşımaması gibi. Madde, felsefe tarafından hakiki öz olarak varsayılan özle çelişki içinde kalmaktadır.

Madde gerçi tanrıya koyulmakta, yani tanrı olarak koyulmaktadır ama maddeyi tanrı olarak koymak, o tanrı değildir, demektir; yani teolojiyi kaldırmak, materyalizmin hakikatini kabul etmek demektir. Ancak teolojinin özünün hakikati hâlâ varsayılmaktadır. Ateizm, teolojinin yadsınışı böylece tekrar yadsınmakta, yani teoloji felsefe tarafından eski haline getirilmektedir. Tanrı her şeyden önce maddeyi, tanrının yadsınışını aştığı, yadsıdığı zaman tanrıdır ve Hegel'e göre sadece yadsımanın yadsınışıdır hakiki konum. Sonunda yine, başlangıçla çıkış noktası aldığımız yere, Hıristiyan teolojisinin kucağına dönmüş oluyoruz. Böylece Hegelci felsefenin başilkesinde karşımıza hemen onun din felsefesinin ilkesi ve sonucu, yani felsefenin

teolojik dogmaları kaldırmadığı, sadece rasyonalizmin yadsınışından kalkarak tekrar eski haline getirdiği, onları sadece dolayımladığı savı çıkmaktadır. Hegel diyalektiğinin gizi sonuçta, onun teolojiyi felsefe ve felsefeyi de tekrar teoloji aracılığıyla yadsımasıdır sadece. Başlangıç ve sonu teoloji oluşturmakta, ortada ilk konumun yadsınışı olarak felsefe bulunmaktadır; ama yadsımanın yadsımşı teolojidir. Önce her şey altüst edilip bir yana atılmakta, sonra tekrar eski yerlerine getirilmektedir, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi. Hegelci felsefe yitmiş, çökmüş Hıristiyanlığı felsefe aracığıyla yeniden canlandırma yolunda girişilen son görkemli çabalardan biridir, hem de genel olarak Yeniçağdaki gibi Hıristiyanlığın yadsınışını Hıristiyanlıkla özdeş tutarak. Tin'le maddenin, sonsuzla sonlunun, tanrısal-olanla insani-olanm o çok övülen spekülatif özdeşliği, Yeniçağın uğursuz çelişkisinden, yani inançla inançsızlığın, teoloji ile felsefenin, dinle ateizmin, Hıristiyanlıkla dinsizliğin en tepe noktasındaki, metafizik noktasındaki özdeşliğinden başka bir şey değildir. Hegel'de bu çelişki, tanrının yadsınışı, ateizm tanrının nesnel bir belirlenimi haline getirildiği için, ateizm tanrıyı bir süreç olarak ve bu sürecin bir momenti olarak belirlediği için gözden uzaklaşmakta, gizlenmektedir. Ne var ki inançsızlıktan kalkarak tekrar canlandırılan inanç, her zaman karşıtına bağlı olduğu için nasıl ki hakiki bir inanç değilse, aynı şekilde kendini kendi yadsınışından çıkararak yeniden yaratan bir tanrı da hakiki, daha doğrusu kendisiyle çelişen ateist bir tanrı değildir.

22.

Nasıl ki tanrısal öz, doğanın engellerinden kurtulmuş insanın özünden başka bir şey değilse, aynı şekilde mutlak idealizmin

özü de öznelliğin rasyonel engellerinden, yani genel olarak duyusallıktan ya da nesnellikten kurtulmuş öznel idealizmin özünden başka bir şey değildir. Bu nedenle Hegelci felsefeyi doğrudan doğruya Kant'ın ya da Fichte'nin idealizminden türetmek mümkündür.

Şöyle diyor Kant: "Eğer duyu nesnelerini, ne kadar da bayağı, sırf fenomenler diye görürsek, o zaman kendinde şeylerin onların temelini oluşturduğunu da kabul ederiz. Hem de onların mahiyetlerini değil sadece görünüşlerini, yani bu bilinmeyen şeylerin duyularımızı sadece hangi tarzda uyardığını tanımamıza rağmen. Demek ki anlık, fenomenleri algılayarak, kendinde şeylerin varoluşunu da kabul etmektedir. Bu durumda, fenomenlerin temelinde yatan bu tür özlere ilişkin tasarımın, sırf anlıksal özlerin yalnız caiz olmadıklarını değil, üstelik kaçınılmaz olmadıklarını da söyleyebiliriz." Demek ki duyu nesneleri, deneyim anlık için birer görünüştür, hakikat değildir; anlığı tatmin etmez, yani onun özüne uygun değildir. Bunun sonucu anlık kendi özünde duyusallık tarafından asla kısıtlanmaz; yoksa duyusal şeyleri görünüşler diye değil, yalın hakikat diye algılardı. Beni tatmin etmeyen şeyler, aynı zamanda beni sınırlamaz ve kısıtlamaz da. Öte yandan, anlıksal özlerin anlık için yine de gerçek nesne olmaması gerekiyor! Kantçı felsefe özne ile nesnenin, öz ile varoluşun, düşünme ile varlığın çelişkisidir. Öz burada anlık, varoluş da duyular olmaktadır. Özü olmayan varoluş sırf görünüştür –bunlar duyusal şeylerdir–, varoluşu olmayan öz sırf düşüncedir –bunlar da anlıksal özler, noumena'lardır–; onlar düşünülmüştür, ama varoluşları –en azından bizim için varoluşları–, nesnellikleri eksiktir. Onlar kendinde şeyler, hakiki şeylerdir; ama gerçek şeyler değildirler ve bunun sonucu anlık için birer şey değildir, yani onun tarafından belirlenemez ve kavranamaz. Oysa hakikati gerçeklikten, gerçekliği

de hakikatten ayırmak nasıl bir çelişkidir? Eğer bu çelişkiyi kaldırırsak, o zaman anlıksal nesnelerin, düşünülmüş şeylerin hem hakiki hem de gerçek olduğu, anlığın nesnesinin özü ile vasıflarının, anlığın ya da öznenin özü ile vasıflarına denk düştüğü, öznenin artık kendi dışında var olan, özüyle çelişen bir madde tarafından sınırlanmadığı ve koşullanmadığı özdeşlik felsefesini buluruz karşımızda. Ama, kendi dışında artık bir şey bulunmayan ve bunun sonucu içinde hiçbir engel kalmayan özne "sonlu" özne değildir artık. Karşısında bir nesne bulunan Ben değildir teolojik ya da popüler ifadesi tanrı olan mutlak özdür. Gerçi o, öznel idealizmdeki gibi, aynı özne, aynı Ben'dir ama engelleri yoktur artık; bu nedenle Ben, artık Ben değilmiş, öznel öz değilmiş gibi görünür ve bu yüzden de artık Ben adını taşımaz.

23.

Spinoza'nın felsefesinin teolojik materyalizm olması gibi, Hegelci felsefe de tersine çevrilmiş idealizm, yani teolojik idealizmdir. Hegelci felsefe Ben'in özünü Ben'in dışına koymuş, Ben'den yalıtlamış, töz olarak, tanrı olarak nesne haline getirmiştir. Ama böylelikle –yani dolaylı, ters bir şekilde– tekrar Ben'in tanrısallığını ifade etmiştir. Spinozanın maddeyi tanrısal tözün özniteliklerinden ya da biçimlerinden biri haline getirmesi gibi, o da Ben'in özünü aynı duruma getirmiştir. İnsanın tanrı hakkındaki bilinci tanrının kendi hakkındaki bilincidir. Yani, öz tanrıya aittir, bilme ise insana. Ancak tanrının özü Hegel'de düşünme'nin özünden başka bir şey değildir ya da düşünme Ben'den, düşünenden soyutlanmıştır. Hegelci felsefe düşünmeyi, yani öznesiz şekilde düşünülmüş öznel özü, aynı özden farklı bir öz olarak tasarlamış, tanrısal, mutlak öz haline getirmiştir.

Mutlak felsefenin gizi bu nedenle teolojinin gizidir. Teoloji nasıl ki insanın belirlenimlerini, bu belirlenimlerin hangisi ve ne olduğuna ilişkin belirliliğini elinden alarak tanrısal belirlenimler haline getirdiyse, mutlak felsefe de aynı şeyi yapmaktadır. "Aklı düşünmek herkesten beklenir; onu mutlak olarak düşünmek, yani talep ettiğim görüş açısına ulaşmak için, düşünme'den soyutlamak gerekir. Soyutlayan kişi için akıl, birçoklarının tasarladığı gibi, öznel bir şey olmaktan hemen çıkar. Hatta onu nesnel bir şey olarak düşünmek de mümkün değildir artık, çünkü bir nesnel-olan ya da düşünülmüş-olan, burada ondan tamamen soyutlanmış bir düşünen'in karşıtında mümkündür sadece. Demek ki akıl, öznelle nesnelin ilgisizlik noktasına denk düşen soyutlama vasıtasıyla hakiki kendinde durumuna gelir." Böyle diyor Schelling. Hegel'de de durum aynı. Belirliliği elinden alınmış düşünme, ki bu belirlilik içinde düşünme, öznelliğin faaliyetini oluşturmaktadır, Hegelci *Mantık*'ın özüdür. *Mantık*'ın Üçüncü Bölümü öznel mantıktır ve hatta açık seçik *Öznel Mantık* başlığını taşır, ama aynı zamanda öznelliğin biçimlerinin, bu öznelliğin nesnesini de oluşturan biçimlerinin öznel biçimler olmamaları gerekiyor. Kavram, yargı, sonuç, hatta kuşkulu ve gerçek (assertorisch) yargılar gibi tekil sonuç ve yargı biçimleri bile bizim kavramlarımız, yargılarımız, sonuçlarımız değildir; hayır onlar nesnel, kendinde ve kendi için var olan, mutlak biçimlerdir. Mutlak felsefe insana kendi özünü, kendi faaliyetini işte böyle yabancılaştırmakta ve insanı onlardan feragat ettirmektedir! Ayrıca reva gördüğü cebir, işkence de buradan kaynaklanıyor. Kendimize ait şeyleri bizimkiler diye düşünmemiz gerekiyor. Onları nasılsa öyle olduklarına ilişkin belirlilikten soyutlamamız, yani anlamı olmayan bir şekilde düşünmemiz, mutlak-olanın anlamsızlığı içinde ele almamız gerekiyor. Anlamsızlık hem genel hem de spekülatif teolojinin en yüce özüdür.

Ben'i kendi içinde sanan, kendine benzeten herkes yine de Ben'i kendi içinde bulamaz, diyen Fichte'nin felsefesine Hegel'in yönelttiği eleştiri spekülatif felsefenin bütünü için geçerlidir. Spekülatif felsefe hemen hemen tüm şeyleri tek bir anlamda ele almakta, bu şeyleri tanımak artık mümkün olmamaktadır. Ve bu fesatın nedeni de teolojidir. Tanrısal, mutlak özün sonlu, yani gerçek özden ayrılması, farklı olması gerekir. Oysa mutlak-olan için belirlenimler yoktur elimizde, sadece, ister doğal ister insani olsun, gerçek şeylerin belirlenimleri vardır. Bu belirlenimler mutlak-olanın belirlenimleri haline nasıl gelecektir? Onları yalnızca gerçek anlamından başka bir anlamda, yani tamamen ters bir anlamda ele alarak. Sonlu-olanda yer alan her şey mutlak-olandadır; ama oradaki durum buradakinden tamamen değişiktir. Orada bizdekilerden farklı yasalar geçerlidir; bizde baştan başa anlamsızlık olanlar, orada akıl ve bilgeliktir. Spekülasyonun sınırsız başına buyrukluğu, yani bir sorunun adını, bu ada bağlı kavramın söz konusu edilmesine izin vermeden kullanması da işte buradan ileri gelmektedir. Spekülasyon bu başına buyrukluğu, kendi kavramları için dilden adlar seçtiğini, bu kavramlarla uzaktan bir benzerliğe sahip tasarımların "genel bilinç" tarafından bu adlarla birleştirildiğini söyleyerek mazur göstermekte, yani suçu dile yüklemektedir. Oysa suç sorunun kendisinde, spekülasyonun kendi ilkesindedir. Adla şey, spekülasyon kavramıyla tasarım arasındaki çelişki, tanrısal ve insani özün belirlenimleri arasındaki eski teolojik çelişkiden başka bir şey değildir; ki bu belirlenimler insanla ilişkisi bakımından asıl, gerçek anlamında, ama tanrıyla ilişkisi bakımındansa sırf simgesel ya da analojik bir anlamda ele alınmaktadır. Ancak felsefe, mutat kullanımı ya da kötüye kullanımı bir adla birleştiren tasarımlara aldırış etmez; ama şeylerin, göstergeleri adlar olan belirli niteliğine bağlar kendini.

24.

Özdeşlik felsefesinin odak noktasında yer alan düşünme ile varlığın özdeşliği, öz kavramı olarak tanrı kavramının zorunlu bir sonucu ve gerçekleştirilişidir; ki tanrıya ilişkin bu kavram ya da öz, varlığı da içerir. Spekülatif felsefe, teolojinin sırf tanrı kavramına ait bir özgülük durumuna getirdiği sadece genelleştirmiş, düşünme'nin, genel olarak kavramın özgülüklerinden biri haline getirmiştir. Bu yüzden düşünme ile varlığın özdeşliği, yalnızca aklm tanrısallığının ifadesidir. Düşünme'nin ya da aklın mutlak öz, tüm hakikatlerin ve realitelerin simgesi olduğunun, aklm karşıtının bulunmadığının, tanrının teolojide her şey olması, yani tözel-olanların tamamı ve hakiki kendilikler olması gibi, aklm da her şey olduğunun ifadesidir. Ama düşünme'den farksız bir varlık, aklın sadece yüklemi ya da belirlenimi olan bir varlık sadece düşünülmüş soyut bir varlıktır, gerçekteyse varlık değildir. Bu nedenle düşünme ile varlığın özdeşliği, düşünme'nin kendisiyle olan özdeşliğini ifade eder sadece. Yani mutlak düşünme kendinden uzaklaşamaz, kendinden çıkarak varlığa ulaşamaz. Varlık bir öte dünya olarak kalır. Mutlak felsefe teolojinin öte dünyasını bizim için bu dünya, ama buna karşılık gerçek bu dünyayı öte dünya haline getirmiştir.

Spekülatif ya da mutlak felsefedeki düşünme, kendinden farklı şekilde, araçsız, dolayımlanmamış varlığı dolayımlama faaliyeti diye belirler, işte düşünme için varlık bundan başka bir şey değildir. Düşünme yalnız kendi içinde varlığa karşı koymakta ve böylelikle hiç güçlük görmeden aynı karşıtlığı kendi önünden kaldırmaktadır. Çünkü düşünme'de düşünme'nin karşıtlığı olarak varlık, düşüncenin kendisinden başka bir şey değildir. Şayet varlık araçsız-olan'dan başka bir şey değilse, düşünme ile kendi arasındaki farkı sadece araçsızlık oluşturuyor-

sa, o zaman araçsızlık belirleniminin, yani varlığın düşünme'ye de ait olduğunu kanıtlamak çok kolaydır! Eğer sırf düşünce-belirliliği varlığın özünü teşkil ediyorsa, o zaman varlık düşünme'den nasıl ayırt edilecektir?

25.

Bu bir şeydir'in kanıtı, onun sadece düşünülmüş bir şey olmadığı anlamına gelir. Ama bu kanıtı düşünme'nin kendisinden çıkarmak mümkün değildir. Şayet düşünme'nin nesnelerinden birine varlığı eklemek, katmak gerekirse, o zaman düşünmeye de düşünme'den farklı bir şeyi katmak gerekir. Düşünme ile varlık arasındaki farkın gösterilmesi konusundaki ontolojik kanıtı eleştirmek üzere Kant'ın seçtiği ama Hegel'in istihzayla karşıladığı, tasarımdaki yüz Taler ile gerçeklikteki yüz Taler arasındaki farka ilişkin örnek önemli ölçüde doğrudur. Çünkü Taler'lerden biri sadece kafamdadır, öteki ise elimde; biri sadece benim için, öteki ise başkaları için de mevcuttur, onu hissetmek, görmek mümkündür. Benim için ve başkaları için var olan şeyler, diğerleri ile üzerinde söz birliği ettiğimiz şeyler, yalnız bana değil genele ait olan şeyler mevcuttur.

Düşünme olarak düşünme'de ben kendimle özdeşimdir, kendimin mutlak efendisiyimdir. Burada hiçbir şey karşı gelmez bana, burada yargıç da benim taraflar da, bu nedenle nesne ile nesne hakkındaki düşüncelerim arasında eleştirel bir fark yoktur. Ama sadece bir nesnenin varlığı söz konusu olursa, o zaman yalnız kendime danışamam, benden farklı bir tanıktan da dinlemem gerekir. Bir düşünen olarak benden farklı bu tanıklar da duyulardır. Varlık'ta yalnız benim değil, başkalarının da, özellikle nesnenin de payı vardır. Varlık, özne olmak, kendi

için olmak demektir. Benim bir özne ya da sadece nesne, kendim için bir öz ya da başka bir öz için sadece bir öz yani sadece bir düşünce olup olmamam gerçekten de önemsiz değildir. Sırf bir tasarımın nesnesi olduğum yerde ben elbette kendim değilimdir artık, tıpkı insanın ölümden sonraki durumu gibi, burada her şeye katlanmak zorundayım. Burada bir başkası, karşı çıkma olanağım bulunmadığından, beni bir karikatürden farksız bir şekilde betimleyebilir. Ama ben hâlâ gerçeksem, o zaman onun planlarını altüst eder, ona kendimi hissettirir, onun tasarımındaki benle gerçeklikteki ben arasında, yani onun nesnesi olan benle özne olan ben arasında dağlar kadar fark bulunduğunu kanıtlarım. Düşünme'de ben mutlak özneyimdir; her şeyi ben'den, düşünen'den bir nesne ya da yüklem olarak kabul ederim sadece; müsamaha göstermem. Duyusal faaliyette ise liberalimdir; nesneyi ben ne isem öyle bırakırım, yani özne olarak, gerçek, kendi kendine faaliyette bulunan bir öz olarak. Sadece duyu, somut görüş özne olarak bana bir şeyler verir.

26.

Sadece soyut düşünen bir özün varlık, varoluş, gerçeklik hakkında bir tasarımı yoktur. Varlık, düşünme'nin sınırıdır; varlık olarak varlık, felsefenin, en azından soyut, mutlak felsefenin nesnesi değildir. Spekülatif felsefe bunu, varlığın varlık-olmayan olduğunu, yani hiçlik olduğunu söyleyerek, dolaylı şekilde ifade eder. Hiçlik ise düşünme'nin nesnesi değildir.

Spekülatif düşünme'nin nesnesi olan varlık bütünüyle araçsız-olandır, yani belirsiz-olandır; yani onda hiçbir şey farklı değildir, hiçbir şey düşünülmemektedir. Oysa spekülatif düşünme tüm realitelerin ölçüsüdür; o sadece, içinde kendini faal bul-

duğu şeyi, düşünmek için kendine malzeme oluşturan şeyi bir şey diye kabul eder. Bu nedenle varlık soyut düşünme için aslında hiçbir şeydir. Çünkü düşüncenin hiçliğidir, yani düşünce için hiçbir şeydir, düşüncesiz-olandır. İşte bu yüzden, spekülatif felsefenin kendi alanına çektiği ve kavram üzerinde hak iddia ettiği şekliyle varlık da gerçek varlıkla ve insanın varlıktan anladığı şeyle mutlak çelişki içinde bulunan bir hayaletten başka bir şey değildir. İnsan varlıktan, gerçeğe ve akla uygun olarak mevcudiyet'i, kendi-için-varlık'ı, realite'yi varoluş'u, gerçeklik'i, nesnellik'i anlar. Bütün bu belirlenimler ya da adlar, tek ve aynı şeyin değişik bakış açılarını dışavurur. Düşüncede varlık, yani nesnelliği olmayan, gerçekliği olmayan, kendi-içinliği olmayan varlık sadece hiçliktir ama ben bu hiçlikte, benim bu soyutlamamın yalnızca geçersizliğini ifade ederim.

27.

Hegel'in *Mantık*'ındaki varlık, var oluşları konusunda sözbirliği ettikleri için şeyler arasında fark bulunmadığını ifade eden eski metafizik'teki varlıktır. Ancak bu farksız varlık soyut bir düşüncedir, realitesi olmayan bir düşüncedir. Varlık, mevcut şeyler gibi, farklı farklıdır.

Wolf ekolünden bir metafizikte örneğin şöyle deniliyor: Tanrı, dünya, insan, masa, kitap vs. var oluşları konusunda birbirleriyle anlaşır. Ve Christ. Thomasius da, "Varlık her yerde aynıdır. Öz şeylerden çok daha çeşitlidir", diyor. Bu her yerde aynı olan, farksız ve içeriksiz varlık şimdi de Hegel'in *Mantık*'ındaki varlıktır. Hegel, varlıkla hiçliğin özdeşliği konusundaki polemiğin, varlığa belirli bir içeriğin isnat edilmesinden dolayı ileri geldiğini belirtmiştir. Ne var ki varlık bilinci her zaman ve zorunlu olarak belirli içeriklere bağlı kalmıştır. Varlığı

içeriğinden, hem de tüm içeriğinden, çünkü her şey varlığın içeriğidir, soyutlarsam, geriye hiçlik düşüncesinden başka bir şey kalmaz. Bu yüzden Hegel, varlığa ait olmayan bir şeyi *Mantık*'ın nesnesi olan varlığa isnat ettiği için genel bilinci suçluyorsa, o zaman Hegel'e de, insan bilincinin haklı ve akli olarak varlıktan anladığı şeye eşi görülmemiş bir soyutlama isnat ettiği için serzenişte bulunmak doğru olur. Varlık genel bir kavram, şeylerden ayrılabilir bir kavram değildir. Varlık, ne ise, onunla birdir, aynıdır. O sadece dolaylı düşünülebilir; sadece bir şeyin özünü temellendiren yüklemler aracılığıyla düşünülebilir. Varlık, özün konumudur. Özüm ne ise, varlığım da odur. Balık sudadır, ama onun özünü bu varlıktan ayırman mümkün değildir. Zaten dil, varlıkla özü özdeş hale getirmektedir. Sadece insan yaşamında, ama sırf anormal, aykırı durumlarda varlık özden ayrılır; bu, insanın varlığına ama özüne de sahip olduğu yerde bulunmadığı ancak bu ayrılık nedeniyle de gerçekten, yani bedeniyle olduğu yerde hakikaten, yani ruhuyla bulunmadığı durumlarda meydana gelir. Sadece yüreğin neredeyse, sen de oradasın. Ancak tüm özler –doğaya aykırı durumlar dışında– neredeyseler orada ve ne iseler öyle olmayı isterler, yani özleri varlıklarından, varlıklar da özlerinden ayrılmamıştır. Bunun sonucunda sen varlık'ı kendi için, özün çeşitliliğinden farklı olarak tamamen bir özdeş-olan olarak tespit edemezsin. Şeyin tüm tözel niteliklerini kaldırdıktan sonra geriye kalan varlık, yalnızca senin varlık hakkındaki tasarımındır; yapay, hayali bir varlıktır; varlık'ı özüne sahip olmayan bir varlıktır.

28.

Hegelci felsefe düşünme ile varlık çelişkisini aşamamıştır. Fenomenoloji'nin başlangıç aldığı varlık ile gerçek varlık arasın-

daki doğrudan çelişki, *Mantık*'ın başlangıcını oluşturan varlıkla gerçek varlık arasındaki çelişkiden hiç de az değildir.

Bu çelişki Fenomenoloji'de "Bu" ve "Genel" biçimleri altında ortaya çıkmaktadır; çünkü tekil, varlık'a aittir, genel de düşünme'ye. Durum böyleyken Fenomenoloji'de bu ile bu, düşünceler için ayırt edilmez bir şekilde birleşir; oysa soyut düşünme'nin nesnesi "Bu" ile gerçekliğin nesnesi aynı "Bu" arasında ne kadar büyük bir fark vardır! Örneğin bu kadın benim karımdır, bu ev benim evimdir derim, oysa herkes kendi evi ve karısı hakkında, benim gibi aynı şeyi söyler: Bu ev, bu kadın. Mantıksal "Bu"nun kayıtsızlığı ve fark gözetmeyişi burada hukuk anlayışı tarafından kesintiye uğramakta ve feshedilmektedir. Eğer mantıksal "Bu"yu doğal hukukta geçerli kılsaydık, o zaman herkesin ayrı ayrı sahip olduğu bu ile şu arasında hiç fark bulunmayan mal ve kadın ortaklığına ya da dahası hukukun bütünüyle ortadan kalkmasına vardırırdık işi; çünkü hukuk, sadece bu ile şu arasındaki farkın realitesine dayanır.

Fenomenoloji'nin başlangıcında, genel olan söz ile her zaman tekil olan şey arasındaki çelişki çıkar karşımıza ve sırf söze dayanan düşünce de bu çelişkiyi aşamaz. Söz nasıl ki şey değilse, söylenmiş ya da düşünülmüş varlık da gerçek varlık değildir. Hegel'de varlığın, buradaki gibi pratik değil, sadece teorik açıdan söz konusu olduğu söylenirse, o zaman burasının pratik görüş açısına uygun bir yer olduğu cevabını verebiliriz. Varlık sorunu pratik bir sorundur, varlığımızın da katıldığı bir sorun, bir ölüm kalım sorunudur. Varlığımız üzerindeki hakkımızdan vazgeçmiyorsak, o zaman bu hakkın *Mantık* tarafından elimizden alınmasına göz yummamalıyız. Şayet gerçek varlıkla çelişki içinde kalmayı sürdürmek istemiyorsa *Mantık*'ın da bu durumu kabul etmesi gerekir. Ayrıca Fenomenoloji, pratik görüş aç-

sından –yemek ve içmeye ilişkin görüş açısından–, duyusal, yani tekil varlığın hakikatini çürütmek üzere, yararlanmaya kalkışmaktadır. Oysa ben burada daha varoluşumu asla dilsel ya da mantıksal ekmek'e –kendinde ekmek'e– değil, her zaman sırf bu ekmek'e, "söylenemeyen"e borçluyum. Bu tür söylenemezliklere dayanan varlığın kendisi de bu yüzden söylenemeyen bir şeydir. Evet, söylenemeyen. Ancak sözlerin bittiği yerde başlar yaşam, varlığın gizleri açılır önümüze. Şayet söylenemezlik bu yüzden akıldışılıksa, o zaman tüm varoluşlar akıldışıdır, çünkü her zaman ve daima sırf bu varoluşturlar, akıldışılıktırlar. Ama durum böyle değildir. Söylenebilirlik, duyu, akıl olmasa da varoluş kendi için kendine sahiptir.

29.

"Kendisinin farklı yanına müdahale eden" düşünme –ne ki "düşünme'nin farklı yanı" varlıktır–, doğal sınırını düşünmedir. Düşünme karşıtına müdahale ediyor, demek, düşünme'ye değil de varlık'a ait şeyler üzerinde düşünme hak iddia ediyor, demektir. Ancak tekillik, bireysellik varlık'a aittir, genellik de düşünme'ye. Demek ki düşünme, tekillik üzerinde hak iddia ediyor; genellikle yadsınışını, duyusallığın tözel biçimini, tekliği düşünme'nin momentlerinden biri haline getiriyor. Böylece "soyut" düşünme ya da varlığa kendi dışında sahip olan soyut kavram "somut" kavrama dönüşüyor.

Düşünme'nin, varlığın mülkiyetine yönelik bu müdahalesiyle insan nasıl ilişki kurmaktadır? Teoloji vasıtasıyla. Tanrıda, varlık öze ya da kavrama, tekillik, varoluş biçimi de genelliğe araçsız bağlıdır. "Somut kavram" kavrama dönüşmüş tanrıdır. Peki ama, insan "soyut" düşünme'den "somut" ya da mutlak

düşünme'ye, felsefeden teolojiye nasıl geliyor? Bunun cevabını tarihin kendisi daha eski pagan felsefesinden yeni Platoncu denen felsefeye geçiş sırasında vermişti; çünkü yeni Platoncu felsefe eskisinden yalnız teoloji olmasıyla ayrılmaktadır, öteki ise sadece felsefedir. Eski felsefe ilke olarak kendine aklı, "idea"yı almıştı; ama "idea, Platon ve Aristoteles tarafından her şeyi içeren olarak koyulmamıştı." Eski felsefe düşünmenin dışında bir şeyler, deyim yerindeyse, düşünme'nin içine karışarak kaybolmayan bir bakiye bırakmaktadır geriye. İşte düşünme dışındaki bu varlık tasarımı madde'dir, realitenin dayanağıdır. Aklın sınırını çizen maddeydi. Eski felsefe düşünme ile varlık arasındaki farktan besleniyordu; düşünme, Tin, idea onun için henüz her şeyi içeren, yani biricik, tek, mutlak realite değildi. Eski filozoflar evrensel birer bilgeydiler, fizyolog, politikacı, zoolog, kısacası antropologdular; teolog değildiler ya da en azından kısmen teologdular ama bu yüzden de sadece kısmen ve bu nedenle kısıtlı, yetersiz birer antropologdular. Buna karşılık yeni-Platoncular için madde, maddi, gerçek dünya bir ipucu, bir realite değildir artık. Anavatan, aile, dünyevi bağlar ve eski peripatetik felsefece insanın mutluluğu için gerekli görülen mal, mülk gibi şeyler yeni-Platoncu bilgelere bir şey ifade etmez. Hatta ölümü maddi yaşamdan yeğ tutmaz. Bedeni özden saymayıp, mutluluğu, tüm maddi, kısacası dışsal şeylerden yalıtlanmış ruha aktarırlar. Oysa insan kendi dışında hiçbir şey bulmadığı zaman her şeyi kendi içinde arar ve bulur, gerçek dünyanın yerine, içinde her şeyin gerçek dünyadaki gibi, ama soyut, tasarımsal bir tarzda olduğu hayali, anlakalır (intelligibel) dünyayı geçirir. Madde, yeni-Platoncuların maddi olmayan dünyasında bile yer alır, ama burada o sadece ideal, düşünülmüş, hayali bir maddedir. Ve insan artık kendi dışında başka

bir öz bulamadığı zaman, düşüncesine, düşüncel bir öz olan ama aynı zamanda gerçek bir özün özgülüklerine sahip hem duyusal-olmayan hem de duyusal bir öz, hem teorik hem de pratik bir nesne olan bir öz nüfuz eder. Bu öz, yeni-Platoncuların en büyük servetini oluşturan tanrıdır, insan sadece özde tatmin olur. Bu nedenle gerçek özün eksikliğini ideal bir özle tamamlar. Yani vazgeçilmiş ya da kaybolmuş gerçekliğin özünü tasarım ve düşüncelerinin emrine verir, tasarım artık onun için bir tasarım değil, nesnenin kendisidir; imge artık bir imge değil, şeyin kendisidir; düşünce de düşünce değil, realite ideasıdır. Özne olarak artık gerçek bir dünyayı kendine nesne almadığı için, tasarımları nesnelere, özlere, hayaletlere ve tanrılara dönüşmektedir. Kendisi ne denli soyut olursa gerçek duyusal şeylere karşı ne denli olumsuz davranırsa, soyut-olan da o denli duyusal hale gelir. Tüm çokluklara ve çeşitliliklere ilişkin soyutlamanın en yüce nesnesi ve özü olan tanrı yani Bir, dokunmakla, dolaysız var olan [parousia] aracılığıyla kavranır. Evet, tıpkı en değersiz-olan, yani madde gibi, en yüce-olan, yani Bir de bilmemekle, bilgisizlikle bilinir. Bu durumda sadece düşünülmüş, soyut öz, duyusal-olmayan, duyularüstü öz aynı zamanda gerçekten var olan, duyusal bir özdür.

İnsan bedeninden sıyrıldığı, bedeni, öznelliğin bu rasyonel engelini yadsıdığı, fantastik, aşkın bir pratiğin içine düştüğü, cismani tanrılar ve hayallerle düşüp kalktığı, yani imgelemle somut görüş arasındaki farkı pratik olarak kaldırdığı zaman, düşünme ile varlık, öznel ile nesnel, duyusal ile duyusal-olmayan arasındaki fark da teorik olarak kaybolur. Bu noktada madde onun için bir realite değildir ve bunun sonucunda düşünen aklın sınırı değildir. Akıl, anlaksal öz, genelinde öznelliğin özü, ona göre, bu kendi sınırsızlığı içindeki biricik, mutlak özdür.

Düşünme her şeyi yadsır ama sadece her şeyi kendi içine koymak için. Dışındaki bir şey ona sınır çekmez artık ama kendisi böylece içkin, doğal sınırının dışına çıkar. Böylece akıl, idea somut duruma gelmektedir; yani somut görüşçe sağlanması gerekenler düşünme'ye yakıştırılmakta, duyunun, duyumun, yaşamın işlevi, sorunu olanlar da düşünme'nin işlevlerinden, sorunlarından biri haline getirilir. Böylece somut-olan düşüncenin yüklemlerinden birine, varlık da sırf bir düşünce-belirliliğine dönüştürülür; çünkü, kavram somuttur, önermesi, varlık bir düşünce-belirliliğidir, önermesiyle özdeştir. Yeni-Platoncu tasarımlarını, fantezilerini Hegel kavramlar haline getirmiş, rasyonelleştirmiştir. Hegel, "Alman ya da Hıristiyan Aristoteles'i" değildir, Alman Proklus'udur. "Mutlak felsefe" yeniden doğmuş İskenderiye felsefesidir. Hegel'in kesin belirlenimine göre, paganizm öğeleri içeren Hıristiyan felsefesinden başka bir şey olmayan mutlak felsefe, İskenderiye felsefesidir, yoksa Aristoteles'in felsefesi, genel olarak eski pagan felsefesi değil, ancak hâlâ somut özbilince ilişkin soyutlama öğesi halinde.

Ayrıca, yeni-Platoncu teoloji, nesne nasılsa öznenin ve özne nasılsa nesnenin de öyle olduğunu açık seçik gösterir. Buna göre, teolojinin nesnesi öznenin, insanın nesneleştirilmiş özünden başka bir şey değildir. Tüm güçlülüğü ile tanrı, yeni-Platoncu için, yalın-olandır, Birdir, tamamen belirsiz-olandır ve fark bulunmayandır; öz değildir, özün üstündedir, çünkü öz, öz olmasıyla belirlenir; kavram, anlık değildir, anlığı yoktur ve anlığın üstündedir, çünkü anlık da anlık olmasıyla belirlenir, anlık neredeyse ayrım da oradadır, yalın-olanda gerçekleşmesi mümkün olmayan düşünen ve düşünülen diye bölünme de oradadır. Ancak yeni-Platoncu için, nesnel-olan öznel olarak da en yüce özdür; nesnede, tanrıda neyi koyuyorsa, aynı şeyi faaliyet, çaba

olarak kendine koyar. Artık fark olmamak, anlık olmamak, kendi olmamak demek, tanrı olmak ve tanrı adını taşımak demektir. Ama tanrı ne ise, yeni-Platoncu öyle olmaya çalışır; faaliyetinin hedefi, "kendi olmaya, anlık ve akıl olmaya" son vermektir. Esrime, haz yeni-Platoncuya göre, insanın ulaşacağı psikolojik durumun azamisidir. Öz olarak nesneleştirilen bu durum tanrısal özdür. Böylece tanrının nedeni yalnız insandır, yoksa, en azından başlangıçtaki gibi, insanın nedeni tanrı değil. Bu durum, gereksinimsiz, mutlu bir özün belirlenimi olarak, yeni-Platoncularda da görülen, tanrının belirleniminde açık seçik ortaya çıkar. Bu gam, keder tanımayan ve gereksinimsiz özün nedeni ve de kökeni acaba insani dertlerin ve gereksinimlerin dışında, başka bir yerde midir? Gereksinim ve ıstıraptan doğan zorluklarla mutluluk tasarımı ve duygusu birbirinden ayrılmaz. Mutluluk sadece mutsuzluğun karşıtı olarak bir realitedir. Tanrıyı doğuran, insanın çektiği sefalet, yoksulluktur. Tanrı tüm belirlenimlerini yalnız insandan alır. Tanrı, insanın olmak istediği şeydir; insanın, gerçek öz olarak tasarlanmış kendi özü, kendi ereğidir. Yeni-Platoncularla Stoacılar, Epikürcüler ve Kuşkucular arasında ki fark da buradan ileri gelir. Tutkusuzluk, mutluluk, gereksinimsizlik, özgürlük, bağımsızlık bu filozofların da ereğiydi ama sadece insani birer erdem olarak. Yani temelde hakikat olarak hâlâ somut, gerçek insan bulunuyordu; özgürlük ve mutluluğun yüklem olarak bu özneye düşmesi gerekiyordu. Oysa yeni-Platoncularda bu yüklem, pagan erdemini hâlâ hakikat saymalarına karşın, –ki insanın mutluluğunu, yetkinliğini ve tanrıya eşitliğini öte dünyaya aktaran Hıristiyan teolojisiyle aralarındaki fark buradan kaynaklanır– özne haline, insanın sıfatlarından biri ad, gerçek öz haline gelmiştir. İşte bu yüzden gerçek insan da canı, kanı olmayan salt bir soyutlamaya, tanrı-

sal özün alegorik bir figürüne dönüşmüştür. Plotinos, en azından biyografisinin yazarına göre, bir beden taşımaktan utanıyordu.

30.

Gerçek-olanın doğasını kendinde taşıyan somut kavramın, kavramın kendisinin, hakiki kavram olduğu belirlenimi, somut-olanın ya da gerçekliğin hakikatini kabul ediş anlamına gelir. Ancak daha başlangıçta kavram, yani düşünme'nin özü, mutlak, biricik hakiki öz olarak varsayıldığı için, reel-olan ya da gerçek-olan sadece dolaylı bir şekilde, kavramın sadece tözel ve zorunlu sıfatı olarak kabul edilebilir. Hegel gerçekçidir ama sırf idealist ya da daha çok soyut bir gerçekçidir, tüm realitelerin soyutlanışmda gerçekçidir. O düşünme'yi, yani soyut düşünmeyi yadsır; ama bunu soyutsal düşünme'de yapar, böylece soyutlamanın yadsınışı yine bir soyutlama haline gelir. Hegel'e göre felsefenin nesnesi sadece "nedir"dir; ama bu dir bile soyuttur, düşünülmüştür. Hegel düşünme'de kendini aşan bir düşünürdür; şeyi kendisi yakalamak ister, ama şey düşüncesinde; düşünme dışında olmak, ama düşünme'nin kendisinde –işte, "somut" kavramı anlamanın güçlüğü buradan kaynaklanır.

31.

Soyutlamanın karanlığında gerçekliğin ışığını kabul ediş, gerçek-olanm yadsınışmda aynı gerçek-olanı olumlayış bir çelişkidir. Somut-olanı soyut değil, somut tarzda düşünen, gerçek olanı kendi gerçekliği içinde, yani gerçek-olanın özüne uygun bir tarzda düşünen, hakiki-olan diye kabul eden ve felsefenin nes-

nesi ve de ilkesi düzeyine yücelten yeni felsefe bu yüzden her şeyden önce Hegel felsefesinin hakikatidir, genel olarak daha sonraki felsefelerin hakikatidir.

Eski felsefeden yeni felsefenin doğuşu ya da tarihsel zorunluluğu yakından bakıldığında böyle anlaşılır. Somut kavram, idea, Hegel'e göre, önce soyuttur, düşünme öğesindedir; teolojinin rasyonelleştirilmiş tanrısı dünyanın yaratılışından öncedir. Ama tanrı kendini nasıl dışavuruyor, meydana çıkarıyor, dünyevileştiriyor, gerçekleştiriyorsa, idea da kendini aynı şekilde gerçekleştirir. Hegel, mantıksal bir sürece dönüştürülmüş teoloji tarihidir. Ne ki bir kez idea'yı gerçekleştirerek gerçeklik dünyasına girersek, yani idea'nın hakikati, onun gerçek olması, var olması ise, o zaman hakikatin ölçütü olarak varoluşu buluruz karşımızda. Bu durumda, gerçek olan hakikidir. Yalnız şunu sormak gerekir: Gerçek olan nedir? Sadece düşünülmüş olan mı? Sadece düşünme'nin, anlığın nesnesi olan mı? Ancak bu şekilde abstracto'daki idea'nın dışına çıkamayız. Düşünme'nin nesnesi aynı zamanda Platon'un idea'sıdır; içsel nesne aynı zamanda dinsel öte dünyadır, inancın, tasarımın nesnesidir. Düşüncenin realitesi, düşünülmüş realiteyse, o zaman düşüncenin realitesi yine sırf düşüncedir; böylece hep düşüncenin kendisiyle özdeşliği içinde, idealizm içinde kalırız, gerçekliğin tüm içeriğini kapsamına alması ve bir düşünce-belirliliği haline getirmesiyle öznel idealizmden ayrılan bir idealizmin içinde kalırız. Düşüncenin ya da idea'nın gerçekliği gerçekten ciddiye alınacaksa, o zaman düşüncenin kendisinden başka bir şeyin düşünceye ait olması gerekir. Ya da düşünce, gerçekleştirilmiş düşünce olarak, bir başka şey olmak zorundadır, zira gerçekleştirilmemiş düşünce olarak, salt düşünce olarak yalnız düşünme'nin değil, üstelik düşünme-olmayanın da nesnesidir. Düşünce kendini gerçekleştirir demek, kendini yadsır, salt düşünce olmaya

son verir, demektir. Peki ama, bu düşünme-olmayan, düşünme'den farklı olan şey nedir? Duyusal-olandır. Bu durumda ise, düşünce kendini gerçekleştirir demek, kendini duyuların nesnesi haline getirir, demektir. Demek ki idea'nın realitesi duyusallıktır ancak realite idea'nın hakikatidir, yani duyusallık her şeyden önce idea'nın hakikatidir. Böylece biz duyusallığı önce yüklem, idea'yı ya da düşünceleri özne yaptık. İdea kendini niçin duyusallaştırıyor? Şayet reel yani duyusal değilse niçin hakiki değildir? Hakikatini bu şekilde duyusallığa bağımlı kılmıyor mu? İdea'nın realitesini oluşturması bir yana bırakılırsa duyusal-olana kendi için bir anlam ve değer tanınmıyor mu? Eğer duyusallık kendi için bir şey değilse, idea'ya niçin gerek duyuyor? Duyusallığa ancak idea bir değer ve içerik sağlıyorsa, o zaman bu sırf bir israftır, bir gösteriştir, düşüncenin kendini aldatmasına yarayan bir yanılsamadır. Ne var ki durum böyle değildir. Düşünceler, kendini gerçekleştirmek, duyusallaştırmak talebine sadece şu nedenle katlanıyor: Çünkü düşünceden bağımsız olarak, realite, duyusallık, bilinçsiz şekilde düşünce için hakikat diye varsayılmaktadır. Düşünce kendini duyusallık aracılığıyla göstermektedir; şayet duyusallık bilinçsiz şekilde hakikat diye geçerli olmasaydı, bu nasıl mümkün olacaktı? Ama düşüncenin hakikati bilinçli olarak çıkış noktası alındığından, duyusallığın hakikati ancak sonradan söz konusu edilmekte ve duyusallık idea'nın özniteliklerinden biri haline getirilmektedir. Ancak bu bir çelişkidir; çünkü duyusallık yalnızca özniteliktir ama düşünceye hakikatini sağlayan yine odur. Demek ki hem asli hem tali, hem öz hem de ilinektir. Bu çelişkiden kurtulmanın çaresi, reel-olanı, duyusal-olanı kendinin öznesi haline getirmek, ona idea'dan türetilmemiş, bağımsız, tanrısal, birincil bir anlam kazandırmaktır.

32.

Kendi gerçekliği içindeki ya da gerçek olarak gerçek-olan, duyunun nesnesi olarak gerçek olandır, duyusal-olandır. Hakikat, gerçeklik, duyusallık özdeştir. Sadece duyusal bir öz, hakiki, gerçek bir özdür. Hakiki anlamda bir nesne sadece duyular aracılığıyla mevcuttur, yoksa kendi için düşünme aracılığıyla değil. Düşünme ile verili ya da özdeş nesne sadece düşüncedir.

Benim için bir nesne, gerçek bir nesne, sadece beni etkileyen bir özün bulunduğu yerde, kendi faaliyetimin --düşünme açısından hareket edersem– başka bir özün faaliyetinin sınırına, direncine rastladığı yerde mevcuttur. Nesne kavramı başlangıçta bir başka Ben kavramıydı –insan çocuklukta tüm şeyleri özgürce faaliyette bulunan, başına buyruk özler olarak algılar–, bu nedenle nesne kavramı Sen kavramıyla, nesnel Ben kavramıyla dolayımlanır. Bir nesne, yani başka Ben, Fichte'nin diliyle ifade edersek, Ben'e değil, içimdeki Ben-olmayana verilidir. Çünkü benim dışımda var olan bir etkinlik, yani nesnellik tasarımı sadece Ben'den Sen'e dönüştüğüm, edilgin olduğum yerde meydana çıkar. Ne var ki Ben yalnız duyu nedeniyle Ben-olmayandır.

Daha önceki soyut felsefeyi şu soru niteler: Farklı, bağımsız özler, tözler birbirini, örneğin beden ruhu, Ben'i, nasıl etkileyebilir? Ancak bu sorun soyut felsefe için çözülmesi mümkün olmayan bir sorundu. Çünkü duyusallıktan soyutlanmıştı, çünkü birbirini etkilemesi gereken tözler soyut birer özdü, salt anlıksal birer özdü. Karşılıklı etkileşimin gizini yalnız duyusallık çözer. Yalnız duyusal özler birbirini etkiler. Ben kendim için Ben'im, ama başkası için aynı zamanda Sen'im. Bu ben'im ama sadece duyusal öz olarak. Ne var ki soyut anlık bu kendi-için-varlık'ı töz, atom, Ben, tanrı olarak yalıtırlar. Bu yüzden başkaları için

varlık'ı bununla sadece keyfi olarak birleştirebilir; çünkü bu birleştirişin zorunluluğu, kendisince soyutlanan duyusallıktır. Duyusallık olmadan düşündüğüm şeyi, bağı olmadan ve her türlü bağın dışında düşünürüm. Bu durumda, bağı olmayan bir şeyi tekrar bağlı bir şey olarak nasıl düşünebilirim?

33.

Yeni felsefe, bize göründüğü şekliyle varlık'ı yalnız düşünen bir öz olarak değil, üstelik gerçekten var olan bir öz –yani varlık'm nesnesi olarak varlık– olarak, kendinin nesnesi olarak ele alır ve göz önünde tutar. Varlık'm nesnesi olarak varlık -ki sadece bu varlık her şeyden önce varlıktır ve varlık adını taşımaya hak kazanmıştır–duyunun, somut görüşün, duyumsamanın, sevginin varlığıdır. Demek ki varlık somut görüşün, duyumsamanın, sevginin gizlerinden biridir.

"Bu" –bu şahıs, bu şey–, yani tekil-olan sadece duyumsamada, sadece sevgide mutlak bir değere sahiptir, sonlu-olan sadece sevgide sonsuz-olandır. Sevginin sonsuz derinliği, tanrısallığı ve hakikati de buradan, yalnız buradan ileri gelir. Saçımızı tel tel sayan tanrı sadece sevgide hakikat ve realitedir. Hıristiyan tanrısı da insan sevgisinden bir soyutlamadır, onun bir imgesidir. Ancak "bu", yalnız sevgide mutlak bir değere sahip olduğu için, varlık'm gizini soyut düşünme'de değil, sadece sevgide dışavurur. Sevgi tutkudur ve varoluşun simgesi de sadece tutkudur, ister gerçek ister olanaklı olsun sadece tutkunun nesnesidir var olan. Duyumsama ve tutkudan yoksun soyut düşünme varlık ile varlık olmayan arasındaki farkı kaldırır ama düşüncede kaybolan bu fark sevgi için bir realitedir. Sevmek demek, bu farkı görmek demektir. Sevgi duymayan biri için –arzuladığı bir

nesne de olsa– bunun bir şey olup olmaması, onu hiç mi hiç ilgilendirmez. Ancak sevgi, duyumsama nedeniyle varlık ve varlık olmayan benim için nasıl ki birbirinden farklıysa, aynı şekilde benden farklı bir nesne de yalnız sevgi, duyumsama nedeniyle benim için mevcuttur. Acı, keder öznelle nesnelin özdeşleştirilmesine karşı yükselen bir protestodur. Sevgi nedeniyle çekilen acı, tasarımda olan bir şeyin gerçeklikte olmamasıdır. Öznel-olan burada nesneldir, nesne tasarımıdır; ama bunun böyle olmaması gerekir. Bu bir çelişkidir, bir yanlışlıktır, bir talihsizliktir; içinde öznelle nesnelin özdeş olmadığı doğru bir ilişkinin kurulmasına duyulan istek de işte buradan kaynaklanır. Fiziksel acı bile bu farkı yeterince anlaşılır bir şekilde ifade eder. Açlıktan gelen mide sancısı, midede nesnel bir şeyin olmamasından, midenin adeta kendi kendinin nesnesi olmasından, yiyeceği öğütmek yerine cidarların birbirine sürtünmesinden ileri gelir. Bu yüzden insani duyumsamalar, eski aşkın felsefe anlamında ampirik, antropolojik bir anlama değil, ontolojik, metafizik bir anlama sahiptir. Duyumsamalarda, hatta günlük, sıradan duyumsamalarda bile en derin ve en yüce hakikatler gizlidir. Sevgi de kafamızın dışında bir nesnenin varoluşuna ilişkin hakiki ontolojik bir kanıttır. Varlık'ın kanıtı, sevgiden, genel olarak duyumsamadan başka bir şey değildir. Varlığı sana sevinç, var olmayışı da keder veren şey vardır sadece. Nesne ile özne, varlık ile varlık olmayan arasındaki fark, hem sevindirici hem de keder verici bir farktır.

34.

Yeni felsefe sevginin hakikatine, duyumsamamn hakikatine dayanır. İnsanlar yeni felsefenin hakikatini sevgide, genel olarak

duyumsamada kabul ve itiraf ederler. Yeni felsefe, tabanıyla ilişkisi içinde, duyumsamanın bilinç düzeyine çıkarılmış özünden başka bir şey değildir; o her insanın –gerçek insanın– yürekten onayladığı şeyi sadece akılda ve akılla kabul eder. O, anlık düzeyine çıkarılmış yürektir. Yürek, soyut metafizik ya da teolojik değil gerçek, duyusal nesneleri ve özleri ister.

35.

Eski felsefe, düşünülmeyen şey var olmaz derken, yeni felsefe, sevilmeyen, sevilemeyen şey var olmaz, der. Ancak sevilemeyen bir şeye tapınmak da mümkün değildir. Dinin nesnesi olabilecek her şey felsefenin de nesnesidir.

Sevgi, nesnel olduğu gibi öznel olarak da varlık'ın ölçütüdür; hakikatin ve gerçekliğin ölçütüdür. Sevginin olmadığı yerde hakikat da yoktur. Sadece bir şey seven kişi bir şeydir; hiçbir şey olmamakla hiçbir şey sevmemek özdeştir. Kişi kendini ne kadar geliştirirse o kadar çok sever, ne kadar çok severse o kadar gelişir.

36.

Eski felsefe, ben soyut, sadece düşünen bir özüm, beden benim özüme ait değildir, önermesini çıkış noktası olarak alırken, yeni felsefe işe şu önermeyle başlar: Ben gerçek, duyusal bir özüm, kendi bütünlüğü içinde beden benim Ben'imdir, benim özümdür. Bu nedenle eski Filozoflar, duyusal tasarımları önlemek, soyut kavramları kirletmemek için, duyularla sürekli bir çelişki ve çatışma içinde düşünüyorlardı; yeni filozoflar ise duyularla uyum ve barış içinde düşünüyor. Eski felsefe duyusallığın haki-

katini varlık'ı kendi içinde kavrayan tanrı kavramında bile, kabul ve itiraf etmiştir. Çünkü bu varlık'm, yine düşünülmüş varlıktan farklı bir varlık, Tin'in dışında, düşünme'nin dışında bir varlık, gerçekten nesnel, yani duyusal bir varlık olması gerekiyordu. Ama sadece gizlenmiş; sadece kavramsal, sadece bilinçsiz ve isteksiz, çünkü eski felsefe buna mecburdu; yeni felsefe ise, duyusallığın hakikatini sevinçle, bilinçle onaylıyor. O açık yürekli duyusal bir felsefedir.

37.

Yeni felsefe araçsız kesin olan bir şey arıyordu. Bu nedenle temelden ve tabandan yoksun skolastik düşünme'yi reddetmiş, felsefeye özbilinci temel almıştır. Yani yalnızca düşünülmüş özün yerine, tüm skolastik felsefelerin en yüce, nihai özü olan tanrının yerine düşünen özü, Ben'i, kendi bilincindeki Tin'i geçirmiştir. Çünkü düşünene düşünülenden çok daha yakın, daha güncel, daha kesin olan düşünendir. Kuşkulu olan tanrının varoluşudur, genel olarak düşündüğüm şeydir; ama kuşku götürmeyen benim ben olmamdır, düşündüğüm bendir, kuşku duyduğum bendir. Yeni felsefedeki özbilinç yine sırf düşünülmüş bir öz, soyutlamayla dolayımlanmış yani kuşkulu bir özdür. Kuşku götürmeyen, araçsız kesin olan sadece duyunun, somut görüşün, duyumsamanın nesnesidir.

38.

Hakiki ve tanrısal olan, hiçbir kanıta gerek duymayandır, doğrudan doğruya kendisi nedeniyle kesin olandır, doğrudan doğruya kendini kanıtlayan ve kendine bir yer işgal edendir, var

oluşunun araçsız olumlanışını gerektirendir. Yani kesin-olan, kuşkuya yer bırakmayan, gün gibi aşikâr olandır. Ancak sadece duyusal-olan gün gibi aşikârdır, sadece duyusallığın başladığı yerde tüm kuşkular ve anlaşmazlıklar son bulur. Araçsız bilginin gizi duyusallıktır.

Hegel felsefesi her şeyi dolayımladığını söyler. Oysa bir şey, artık dolayımlanmış-olan değil de araçsız-olansa hakikidir sadece. Bu yüzden tarihsel dönemler, daha önce sırf düşünülmüş, dolayımlanmış bir şeyin araçsız, duyusal kesinliğin nesnesi haline geldiği yerde, yani daha önce sırf düşünce olanların hakikat haline geldiği yerde meydana çıkar. Skolastik, dolayımlamayı hakikatin tanrısal bir zorunluluğu ve tözel özgülüğü haline getirmektir. Dolayımlama zorunluluğu sadece koşula bağlı bir zorunluluktur, bu, temelinde hâlâ yanlış bir varsayımın bulunduğu yerde zorunludur, bir hakikatin, bir öğretinin hâlâ doğru sayılan, hâlâ itibar gören bir öğretiyle çelişkiye düştüğü yerde zorunludur. Kendini dolayımlayan hakikat hâlâ karşıtına bağlı bir hakikattir, işe karşıtla başlanmakta ama sonradan iptal edilmektedir. Bu durumda karşıt, iptal edilen, yadsınan bir şeyse, o zaman onun yadsınışı niçin başlangıç alınmıyor? Bir örnek. Tanrı olarak tanrı soyut bir özdür, kendini dünyada, insanda özelleştirir, belirler, gerçekleştirir, böylece somutlaşır, soyut özü yadsır. Peki ama, niçin somut-olanı hemen başlangıç almayayım? O zaman kendisi nedeniyle kesin ve denenmiş olan, karşıtının geçersizliği nedeniyle kesin olandan niçin daha değerli olmasın? Dolayımlamayı zorunluluk düzeyine, hakikatin yasası düzeyine kim çıkarabilir? Bu sadece, hâlâ yadsmandan yana yer alan, hâlâ kendisiyle mücadele eden, çekişen hâlâ ne yapacağını kesinlikle bilmeyen kişidir. Kısacası, bir hakikati bütünlüğü içindeki insanın sorunu, dehası değil, çok büyük de olsa sadece bir

yapabilirlik sorunu, yetenek sayan kişidir. Deha araçsız, duyusal bilme'dir. Yetenekli kişinin sadece kafasında yer alan şey dâhinin kanına işlemiştir, yani yetenekli kişi için hâlâ düşünme'nin nesnesi olan şey dâhi için duyunun nesnesidir.

39.

Eski mutlak felsefe duyuları görünüş alanına, sonluluk alanına kovmuştur; ama bununla çelişkili olarak mutlak-olanı tanrısal-olanı, sanatın nesnesi olarak belirlemiştir. Ancak sanatın nesnesi –dolaylı olarak sözlü, dolaysız olarak görsel sanatta– yüzün, kulağın, duygunun nesnesidir. Demek ki yalnız sonlu-olan, görünüş-olan değil, hakiki, tanrısal öz de duyuların nesnesidir, mutlak-olanın duyu organıdır. Sanat, "hakikati duyusal-olanda betimler", yani doğru anlaşılır ve ifade edilirse, sanat, duyusal olanın hakikatini betimler.

40.

Sanatta durum nasılsa dinde de aynıdır. Hıristiyan dininin özü, en yüce özün, tanrısal özün biçimi, organı tasarım değil duyusal görüştür. Ancak duyusal görüş nerede tanrısal özün hakiki özün organı sayılıyorsa, orada tanrısal öz duyusal bir öz olarak, tanrısaldan çok duyusal öz olarak ifade ve kabul edilir; çünkü özne nasılsa nesne de öyledir.

"Ve söz canlanıp aramıza girdi ve biz onun ihtişamını (tanrısallığını) gördük." Hıristiyan dininin nesnesi ancak daha sonraki kuşaklar için bir tasarım ve fantezi nesnesidir; ama başlangıçtaki somut görüş tekrar canlandırılıyor: İsa, tanrı, cennette araçsız, duyusal görüşün nesnesidir; o orada bir tasarım nesnesin-

den, bir düşünce nesnesinden, bizim için burada geçerli olan biçiminden yani manevi bir özden duyusal, hissedilebilir, görülebilir bir öze dönüşür. Başlangıçta olduğu gibi sonuçta da bu görüş, demek ki Hıristiyanlığın özünü oluşturuyor. Bu yüzden spekülatif felsefe sanatı ve dini gerçekliğin ışığında, hakiki ışıkta değil, duyusallıktan soyutlama ilkesi gereğince duyusallığı sanatın ve dinin biçimsel belirliliği haline getirerek, düşüncenin (Reflexion) loşluğunda kavramış, betimlemiştir. Sanat, duyusal görüşün biçimsel belirliliği içindeki tanrıdır, din ise tasarımın biçimsel belirliliği içindeki tanrıdır. Oysa düşünceye (Reflexion) sadece biçim olarak görünen şey, hakikatte özün ta kendisidir. Tanrının alevler içinden çıktığı ve tapıldığı yerde aslında aleve tanrı diye tapılmaktadır. Alevler içindeki tanrı, –insanları etkilerinden ve özgülüklerinden ötürü şaşırtan– alevin özünden başka bir şey değildir; insanın içindeki tanrı insanın özünden başka bir şey değildir. Ve aynı şekilde sanatın duyusallık biçimi altında betimledikleri, duyusallığın bu biçimden ayrılmayan kendi özünden başka bir şey değildir.

41.

Duyuların nesnesi yalınız "dışsal" şeyler değildir. İnsan sadece duyu nedeniyle mevcuttur; o, duyu nesnesi olarak kendi de nesnedir. Özbilinçte sırf soyut bir düşünce olan özne ile nesnenin özdeşliği yalnızca insanın insan hakkındaki duyusal görüşünde hakikat ve gerçekliktir.

Bizler yalnız taşları ve ağaçları, eti ve kemiği değil, hisseden bir özün ellerine ya da dudaklarına dokunarak, duyguları da hissederiz. Bizler yalnız suyun şırıltısını ve yaprakların hışırtısını değil, sevginin, bilgeliğin duygulu sesini de işitiriz; yalnız yü-

zeylere ve renkli hayallere değil, insanların bakışlarına da bakarız. Demek ki yalnız dışsal-olan, yalnız et, yalnız şey değil, aynı zamanda içsel-olan, Tin, Ben de duyuların nesnesidir. Bu nedenle, doğrudan doğruya olmasa bile yine de dolaylı şekilde, amiyane, kaba şekilde olmasa bile, yine de eğitilmiş duyularla, anatomicinin ya da kimyacının gözüyle olmasa bile, yine de filozofun gözüyle her şey duyusal olarak algılanabilir. Bu yüzden ampirizm de haklı olarak fikirlerimizin kökeninin duyular olduğu sonucunu çıkarır; ama öte yandan insanın en önemli, en tözel duyu nesnesinin yine insan olduğunu, bilincin ve anlığın sadece insanların birbirine bakışında uyandığını, tahrik olduğunu unutur. İdealizm, fikrin kökenini insanda aradığı zaman haklıdır, ama bunu kendi için var olan öze, ruha saplanıp kalmış insandan, tek kelimeyle, duyusal yönden mevcut bir Sen olmadan sırf Ben'den türetmeye kalkışınca haksızdır. Fikirler yalnızca insanların birbiriyle konuşmasından, iletişiminden doğar. İnsan tek başına değil, ancak başkasıyla birlikte kavrayışa, genel olarak akla ulaşır. Hem manevi hem de maddi üreme için iki kişiye gerek vardır. İnsan topluluğu hakikatin ve genelliğin ilk ilkesi, ilk ölçütüdür. Benim dışımda başka şeylerin varoluşu hakkında edindiğim kanaat, dışımdaki başka bir insanın varoluşu hakkında edindiğim kanaat vasıtasıyla dolayımlanır. Tek başıma gördüğüm bir şeyden kuşku duyarım; kuşkuya yer bırakmayansa ancak başkasının da gördüğü şeydir.

42.

Öz ile görünüş, neden ile sonuç, töz ile ilinek, zorunlu ile rastlantısal, spekülatif ile ampirik arasındaki farklar, biri özün ait olduğu duyularüstü, öteki görünüşün ait olduğu duyusal dün-

yalar olmak üzere, iki ayrı dünya oluşturmazlar, tersine bu farklar duyusallık alanı içinde kalırlar.

Doğabilimlerinden bir örnek: Linne'nin bitkiler sisteminde başlangıçtaki sınıflar, erkek organların sayısına göre belirlenmektedir. Ama 12-20 erkek organının bulunduğu on birinci sınıfta, dahası yirmi-erkeklik ve çok-erkeklik sınıfında sayısal belirleme önemini kaybetmekte, artık sayıma son verilmektedir. Böylece tek ve aynı olanda karşımıza, belirli ile belirsiz, zorunlu ile lakayt, rasyonel ile irrasyonel çokluk arasındaki fark çıkmaktadır. Demek ki mutlak felsefe anlamındaki duyusal olanın, ampirik-olanın sınırına ulaşmak için duyusallığı aşmamıza gerek yoktur; duyular üstü-olanı yani Tin'i ve aklı duyusal-olanda bulmak için anlığı duyulardan ayırmaya gerek yoktur.

43.

Duyusal-olan, spekülatif felsefe anlamında, yani profan (dünyevi), açık seçik ortada, düşünce yoksunu, kendiliğinden anlaşılan olduğu anlamında bir araçsız-olan değildir. Araçsız-olan, yani duyusal görüş tasarım ve fanteziden çok daha sonradır. İnsanın ilk somut görüşü tasarım ve fanteziye ilişkin görüşüdür. Felsefenin, genel olarak bilimin görevi bu nedenle, duyusal yani gerçek şeylerden uzaklaşmak değil onlara yaklaşmaktır; nesneleri düşüncelere ve tasarımlara dönüştürmek değil görünmeyeni sıradan gözler için görünür, yani nesnel hale getirmektir.

İnsanlar şeyleri oldukları gibi değil, önce kendilerine göründükleri gibi görürler; şeylerde kendilerini değil, onların hayallerini görürler. Kendi özlerini onlara mal ederler, nesneyi nesne tasarımından ayırt etmezler. Tasarım, eğitimsiz, öznel insana somut görüşten daha yakındır, çünkü o somut görüşte kendin-

den zorla uzaklaştırılmakta, tasarımda ise kendisiyle baş başa kalmaktadır. Ancak tasarımda durum nasılsa düşüncelerde de aynıdır. İnsanlar dünyevi, insani şeyler yerine daha çok ve uzun süre göksel, tanrısal şeylere yani özgün, anadildeki şeyler yerine düşüncelere çevrilmiş şeylere ilgi göstermiştir. İnsanlık ancak yeni çağda, oryantal düş dünyasının öncülüğünden sonraki Yunanistan'da olduğu gibi, tekrar duyusal, yani katışıksız, nesnel görüşe, gerçek-olana, ama böylelikle kendine de dönmüştür; çünkü sırf tasarımın ya da soyut düşüncenin özüyle meşgul olan bir kişinin kendisi de gerçek olmayan, gerçekten insani olmayan, soyut ya da fantastik bir özdür. İnsanın realitesi sadece nesnesinin realitesine bağlıdır. Bir şeye sahip değilsen, o zaman bir hiçsin.

44.

Mekân ve zaman salt görünüş biçimleri değildir, onlar özün koşulları, aklın biçimleri, varlık'ın ve düşünme'nin yasalarıdır.

Varoluş ilk varlıktır, ilk belirlenmişliktir. Ben buradayım –işte bu, gerçek, canlı bir özün ilk belirtisidir. İşaret parmağı hiçlikten varlığa giden yolu gösterir. Burada, ilk sınırdır, ilk ayrılıştır. Ben buradayım, Sen orada; biz birbirimizin dışındayız; bu nedenle birbirimize zarar vermeden ikimiz de var olabiliriz; yeterli yer vardır. Güneş, Merkür'ün olduğu yerde değildir. Merkür de Venüs'ün, göz, kulağın olduğu yerde değildir vb. mekânın olmadığı yerde sistemlere de yer yoktur. Mekânsal belirlenim, aklın, daha sonraki belirlenimlere temel oluşturan ilk belirlenimidir. Örgütleyen doğa, mekânın paylaşımıyla başlar işe. Akıl yönünü sadece mekânda tayin eder. Neredeyim? sorusu uyanan bilincin, yaşam bilgeliğinin ilk sorusudur. Mekân ve zamandaki

sınırlama erdemlerin ilkidir; yer farkı, çocuklara ve görgüsüz insanlara öğrettiğimiz, yerli ile yersiz arasındaki ilk farktır. Görgüsüz insan için yerin önemi yoktur, her şeyi hiç fark gözetmeden her yerde yapar, tıpkı bir soytarı gibi. Soytarılar tekrar mekân ve zamana bağlandıklarında akıllarını başlarına toplar. Değişik şeyleri değişik mekânlara yerleştirmek, nitel yönden değişik şeyleri mekânsal olarak ayırmak –işte bu, manevi olanı da dahil olmak üzere, her çeşit ekonominin koşuludur. Dipnota ait olanı metne katmamak, sona gelmesi gerekeni başa almamak, kısacası mekânsal ayırma ve sınırlama yazarın bilgeliğine de bağlıdır.

Ne var ki burada hep belirli bir yerin sözü edilir; oysa burada da söz konusu olan mekânsal belirlilikten başka bir şey değildir. Şayet mekânı kendi gerçekliliği içinde kavramak istersem, o zaman yeri mekândan ayıramam. Mekân kavramı bende her şeyden önce nerede sorusu ile doğar. Nerede sorusu geneldir, ayrımsız her yer için geçerlidir, ancak nerede sorusu yine de belirlidir. Bu nerede ile birlikte aynı zamanda öteki nerede, böylece yerin belirliliği ile birlikte aynı zamanda mekânın genelliği koyulur; ancak işte bu yüzden genel mekân kavramı, sadece yerin belirliliği ile olan bağı içinde reel, somut bir kavram olur. Hegel, genelinde doğaya olduğu gibi, mekâna da yalnız olumsuz bir belirlenim tanır. Sadece burada-oluş olumludur. Burada olduğum için orada değilim; orada-olmayış demek ki olumlu, canlı, anlamlı burada-oluşun sonuçlarından biridir. Başkasının dışında birinin orada değil de burada olması senin tasarımına sadece bir engel teşkil eder, ama bu, kendinde bir engel değildir. O bir birbiri-dışında-oluştur, akılla çelişmeyen, tersine akla uygun düşen bir şey olması gerekendir. Hegel'de ise bu birbiridışında-oluş olumsuz bir belirlenimdir, çünkü birbiri dışında olmaması gereken şeyin birbiri dışında olmasıdır –çünkü, kendisiyle mutlak özdeşlik olarak mantıksal kavram, hakikat sayıl-

maktadır–, mekân doğrudan doğruya idea'nın, aklın yadsınışıdır, mekânın aklın yadsınışı olduğu şöyle dursun, mekânda daha çok idea'ya, akla yer verilmektedir; mekân aklın etkide bulunduğu alanların ilkidir. Nerede mekânsal birbiri-dışmdalık yoksa, orada mantıksal bir birbiri-dışındalık da yoktur. Ya da Hegel gibi, mantıktan çıkarak mekâna geçersek, nerede fark yoksa, orada mekân da yoktur. Düşünme'deki farklar fark edilenler olarak gerçekleştirilmelidir; ancak fark edilenler mekânsal birbiri-dışında olarak ortaya çıkar. Bu nedenle mekânsal birbiri-dışında-oluş her şeyden önce mantıksal farkların hakikatidir. Ama birbirinin dışında olan şeyleri sadece birbirinin ardı sıra düşünmek mümkündür. Gerçek düşünme, mekân ve zaman içindeki düşünme'dir. Mekân ve zamanın (sürenin) yadsınışı hep mekân ve zamanın içinde kalır. Biz mekân ve zaman kazanmak için, mekân ve zamandan tasarruf etmek istiyoruz.

45.

Şeyler, gerçeklikte nasıl görünüyorlarsa öyle düşünülmelidir. Gerçeklikte birbirinden ayrılmış olan şeyler düşüncede de özdeş olmamalıdır. Düşünme'nin, idea'nm –yeni-Platonculardaki anlık dünyasının– gerçeklik yasalarından müstesna oluşu, teolojik başına buyrukluğun ayrıcalığıdır. Gerçekliğin yasaları düşünme'nin de yasalarıdır.

46.

Birbirine karşıt belirlenimlerin araçsız birliği sadece soyutlamada mümkün ve geçerlidir. Gerçeklikte ise karşıtlıklar birbirine bir orta-kavram aracılığıyla bağlıdır. Bu orta-kavram nesnedir, karşıtlıkların öznesidir.

Bu nedenle birbirine karşıt yüklemlerin birliğini kanıtlamaktan daha kolay bir şey yoktur. Onu sadece nesneden ya da özneden soyutlamak yeterlidir. Nesne ile birlikte karşıtlıklar arasındaki sınır ortadan kalkar; böylece temelsiz ve tutarsız hale, yani doğrudan doğruya düşümdeş hale gelir. Örneğin varlık'ı varlık olarak ele aldığımda, mevcut tüm belirliliklerden soyutlarım, o zaman varlık ve hiçlik doğallıkla birbirine eşit olur. Varlık ve hiçlik arasındaki fark, sınır elbette ki belirliliktir. Şayet şeyi şey yapanı aradan çıkarırsam geriye kalan bu salt dir, dır neye yarar? Ama bu karşıtlık ve onun özdeşliği için geçerli olan, spekülatif felsefedeki diğer karşıtlıkların özdeşliği için de geçerlidir.

47.

Karşıt ya da çelişen belirlenimleri gerçekliğe uygun bir tarzda tek ve aynı özde birleştirme aracı zamandır.

En azından canlı özde durum böyledir. Böylece canlı özde, örneğin insanda, önce bir belirlenimin –bir duyumsamanın, bir maksadın– sonra ise başka bir belirlenimin, öncekinin tam karşıtı bir belirlenimin gerçekleşmesiyle ve bana egemen olmasıyla bir çelişki meydana çıkar. Bir tasarımın diğerini, bir duyumsamanın başka bir duyumsamayı yerinden ettiği yerde, bir karara varılmadığı, kalıcı bir belirliliğe ulaşılmadığı yerde ruh karşıt durumlar arasında sürekli yer değiştirir, kendisini çelişkinin neden olduğu bir cehennem azabı içinde bulur. Eğer karşıt belirlenimleri içimde birleştirseydim, o zaman bunlar etkisiz hale gelecek, körleşecekti; tıpkı aralarındaki farkı nötr bir üründe kaybeden kimyasal süreçlerdeki karşıtlıklar gibi. İlk anda şiddetle arzu etmem ve hırslı olmamdan, sonra ise artık arzu etmemem

ve hırs duymamamdan doğan çelişkinin, konumla yadsımanın birbirini izlemesinden, her iki karşıtlığın, ama biri diğerini dışlayarak, yani her birinin beni tüm belirliliği ve şiddetiyle kendine çekmesinden doğan çelişkinin ıstırabı işte buradan ileri gelir.

48.

Gerçek-olan düşüncede tam sayılarla değil, sadece kesirlerle betimlenebilir. Bu, normal bir farktır, özü bireysellik olan gerçeklikten farklı olarak, özü genellik olan düşünme'nin doğasına dayanır. Ama bu farka karşın, düşünülmüş-olanla gerçek-olan arasmda biçimsel bir çelişki ortaya çıkmamakta ve bu, düşünme'nin düz bir çizgide, özdeşlikte kendi başına devam etmesiyle değil, tersine duyusal görüş tarafından kesintiye uğramasıyla engellenmektedir. Sadece duyusal görüş tarafından belirlenen ve doğrulanan düşünme reel, nesnel düşünme'dir, nesnel hakikatin düşünülmesidir.

En önemlisi şunu görmektir: Mutlak, yani yalıtlanmış, duyusallıktan ayrılmış düşünme biçimsel özdeşliği, düşünme'nin kendisiyle özdeşliğini aşmamalıdır. Zira düşünme ya da kavram karşıt belirlenimlerin birliği olarak belirlenirse, o zaman bu belirlenimler yine birer soyutlama, birer düşünce-belirlenimi, yani düşünme'nin kendisiyle özdeşlikleri, mutlak hakikatten çıkan özdeşliğin katsayısı olur. Öteki, yani idea'ıun karşısında yer alan şey, idea tarafından koyulmuş bir şey olarak hakiki değildir, reel olarak ondan farklı değildir. İdea'nın dışma terk edilmemiştir, olsa olsa idea'nm liberalliğini göstermek için, sırf pro forma'dır (zevahiri kurtarmak içindir). Çünkü idea'nın dışındaki bu başkası yine idea'nm kendisidir, henüz idea biçiminde değildir, idea olarak henüz koyulmamış, gerçekleştirilmemiştir

sadece. Bu durumda kendi için düşünme tek başına olumlu bir fark ve karşıtlık meydana getiremez ama bu yüzden de idea ile, düşünme ile çelişmeyen bir şeyden başka herhangi bir hakikat ölçütüne sahip değildir. Yani düşünülmüş hakikatin de gerçek bir hakikat olup olmadığına karar vermeyen sırf biçimsel, öznel bir ölçüt. Bu konuda karar veren ölçüt yalnızca somut görüştür. İnsan her zaman muhalifini de dinlemelidir. Düşünme'nin muhalifi de duyusal görüştür. Somut görüş şeyleri geniş anlamda, düşünme ise en dar anlamında ele alır. Somut görüş şeyleri sınırsız özgürlükleri içinde bırakır, düşünme ise onlara yasalar koyar, ama bu yasalar genellikle despotiktir. Somut görüş zihni aydınlatır, ama hiçbir şeyi belirlemez, hiçbir şey hakkında karar vermez; düşünme ise belirler, ama zihni sık sık kısıtlar. Kendi için somut görüş hiçbir ilkeye, kendi için düşünme ise canlılığa sahip değildir, kural, düşünme'nin sorunudur, kuraldan müstesna oluş, somut görüşün sorunudur. Bu nedenle, nasıl ki sırf düşünme tarafından belirlenmiş görüş hakiki görüşse, aynı şekilde sırf somut görüş tarafından geliştirilmiş ve ufku geniş düşünme de hakiki, gerçekliğin özüne uygun düşünme'dir. Kendisiyle özdeş, kesiksiz düşünme dünyayı, gerçeklikle çelişkili olarak, ekseni çevresinde dairevi bir yörüngede döndürür, ancak bu hareketin simetrik olmayışının gözlenmesiyle, yani somut görüşün kurala aykırılığıyla kesintiye uğrayan düşünme bu daireyi hakikate uygun olarak bir elipse çevirir. Daire, spekülatif felsefenin, sadece kendine dayanan düşünme'nin simgesi, armasıdır; Hegel felsefesi de, bilindiği üzere, dairelerden oluşan bir dairedir, üstelik gezegenlerle ilgili olarak, ama yalnızca ampiri tarafından belirlenen yörüngeleri "hiç de düzgün olmayan bir hareketin yörüngesi" olarak açıklamasına karşın. Buna karşılık elips duyusal felsefenin, somut görüşe dayanan düşünme'nin simgesi, armasıdır.

49.

Gerçek bilgiyi sağlayan belirlenimler, nesneyi nesnenin kendisiyle belirleyen belirlenimlerdir. Nesnenin kendi, bireysel belirlenimleridir, yani hiç fark gözetmeden tüm nesneleri kapsadıkları için hiçbir nesneyi belirlemeyen mantıksal-metafizik belirlenimler gibi genel olanları değildir.

Bu nedenle Hegel mantıksal-metafizik belirlenimleri haklı olarak nesne belirlenimlerinden bağımsız belirlenimlere –kavramın kendi belirlenimlerine– dönüştürmüştür. Onları eski metafizikteki gibi yüklemken özne haline getirmiş ve böylece metafiziğe ya da mantığa kendisiyle yetinen, tanrısal bir bilgi anlamı kazandırmıştır. Ancak, eski metafizikteki gibi, bu mantıksal-metafizik gölgelerin somut bilimlerde tekrar gerçek şeylerin belirlenimleri haline getirilmesi bir çelişkidir. Ki bunun gerçekleşmesi de sadece, mantıksal-metafizik belirlenimlerle her zaman somut, nesnenin kendisinden çıkarılmış, bu nedenle kesin olan belirlenimlerin birleştirilmesiyle ya da nesnenin, artık tanınmayacak bir duruma girdiği tamamen soyut belirlenimlere indirgenmesiyle mümkündür.

50.

Kendi gerçekliği ve bütünlüğü içindeki gerçek-olan, yani yeni felsefenin nesnesi, yalnızca gerçek ve tam bir özün de nesnesidir. Bu nedenle yeni felsefe bilginin ilkesi olarak, özne olarak kendine Ben'i değil, mutlak yani soyut Tin'i değil, kısacası yalnız kendi için aklı değil, insanın gerçek ve tam özünü alır. Aklın realitesi, öznesi sadece insandır. Düşünen insandır, yoksa Ben değildir, akıl değildir. Demek ki yeni felsefe, yalnız kendi için aklın tanrısallığına, yani hakikatine değil, bütünlüğü içindeki insanın tanrı-

sallığına, yani hakikatine dayanır. Ya da yeni felsefe elbette akla dayanır ama özü insani öz olan bir akla. Demek ki özü, rengi ve adı olmayan bir akla değil, insan kanıyla sulanmış bir akla dayanır. Bu yüzden eski felsefe, sadece rasyonel-olan hakiki ve gerçektir derken, yeni felsefe de sadece insani-olan hakiki ve gerçektir, der; çünkü rasyonel-olan sadece insani-olandır; aklın ölçütü sadece insandır.

51.

Düşünme ile varlık'ın birliği, eğer insan bu birliğin temeli, öznesi olarak anlaşılırsa, bir anlam ve hakikat kazanır. Reel şeyleri sadece reel bir öz kavrar, düşünme'nin kendi için özne değil de, sadece gerçek bir özün yüklemi olduğu yerde düşünce ile varlık birbirinden ayrılmaz. Bu durumda düşünme ile varlık'ın birliği, varlığın kendinde ve kendi için düşünmeye bir belirlilik olarak ait olduğu biçimsel bir birlik değildir, bu birlik sadece düşünme'nin nesnesine, içeriğine bağlıdır.

Buradan şu kategorik buyruk ortaya çıkar. İnsandan farklı olarak filozof olmayı isteme; düşünen bir insan olarak kal sadece. Düşünür olarak, yani gerçek insani özün bütünlüğünden zorla çıkarılmış ve kendi için yalıtlanmış bir yeti (Fakultat) içinde düşünme; okyanusun hayat ve serinlik veren dalgalarına terk edilmiş biri olarak, canlı, gerçek bir öz olarak düşün. Soyutlamanın boşluğunda (vakum) değil, tekil bir monad, mutlak bir hükümdar, tarafsız, dünya dışı bir tanrı olarak değil, varoluş içinde, üyesi olduğun dünya üzerinde düşün; düşüncelerini ancak o zaman varlıkla düşünme'nin birlikleri diye sayabilirsin. Gerçek bir özün faaliyeti olarak düşünme nasıl olur da gerçek şey ve öz diye kavranmaz? Düşünme insandan ayrı tutulduğu, kendi

için yalıtlandığı zaman ortaya nahoş, verimsiz ve bu açıdan çözülmez sorunlar çıkar: Düşünme varlığa, nesneye nasıl katılmaktadır? Zira kendi için yalıtlanmış, yani insanın dışına konmuş düşünme, dünya ile olan tüm bağların ve bağlamların dışındadır. Kendini nesne düzeyine, ancak başkası için nesne olacak şekilde alçaldığın zaman, yüceltirsin. Düşünebilmenin nedeni, düşüncelerinin bile başkası tarafından düşünülebilmesidir ve bu düşünceler sadece nesnelliğin deneyinden başarıyla geçtikten sonra, nesnesini düşüncelerinin oluşturduğu senin dışındaki bir başkası tarafından da benimsendikten sonra hakikidir. Kendin de görülebilir bir öz olarak görür, hissedilebilir bir öz olarak hissedersin. Dünya yalnızca açık zihinlere açıktır ve zihnin açılımları da sadece duyulardır. Ancak kendi için yalıtlanmış, kendi içine kapalı düşünme, duyulardan, insanlardan yoksun, insanın dışındaki düşünme, başkası için nesne olmayan ve olmaması gereken ama bu yüzden de tüm çabalara karşın nesneye, varlığa asla bir geçiş bulamayan mutlak öznedir. Gövdeden ayrılmış bir baş, zihin bir nesneyi ele geçirmek üzere gereken geçişi kolay kolay bulamaz, çünkü yakalama araçları, organları eksiktir.

52.

Yeni felsefe, teolojinin antropoloji içinde eksiksiz, mutlak ve çelişkisiz bir şekilde çözülüp, dağılmasıdır; çünkü o, eski felsefe gibi, teolojinin sadece akılda değil aynı zamanda yürekte, kısacası insanın tüm, gerçek özünde çözülüp dağılmasıdır. O, bu bakımdan eski felsefenin sadece zorunlu sonucudur; çünkü bir kez anlıkta çözülüp, dağılan şey, sonuçta insanın yaşamında, yüreğinde, kanında da çözülüp, dağılır, ama aynı zamanda onun hakikati haline de gelir. Hem de yeni, bağımsız bir haki-

kat olarak; zira ete, kemiğe bürünen hakikat yalnızca hakikattir. Eski felsefe zorunlu olarak teolojiye döner. Sırf anlıkta, kavramda alıkoyulmuş olanların yürekte hâlâ birer karşıtı vardır; yeni felsefe ise artık tekrara düşmez. Bedeni ve ruhuyla ölmüş olan bir şey, hayalet olarak bile geri dönemez.

53.

İnsan sadece düşünme nedeniyle hayvandan ayrılmaz. Onu hayvandan ayıran, daha çok tüm özüdür. Ancak, düşünmeyen bir kişi de insan değildir, ama bunun nedeni düşünme'nin kendisi değil, düşünme'nin insani özün zorunlu bir sonucu ve özgülüğü olmasıdır.

Bu bakımdan, insanın hayvandan üstün bir öz olduğunu anlamak için, duyusallık alanını aşmamıza gerek yoktur. İnsan, hayvan gibi tikel değil, tümel bir özdür. Bu nedenle sınırlı ve bağımlı değil, tersine sınırsız, özgür bir özdür; çünkü tümellik, sınırsızlık, özgürlük birbirinden ayrılmaz. Bu tümellik özel bir yetide, iradede değildir, aynı şekilde özgürlük de düşünme gücünün, aklın özel bir yetisi içinde yer almaz; bu özgürlük, bu tümellik insani özün bütününü kapsar. Hayvanın duyuları insanınkilerden daha hassastır, ama sadece belirli, hayvanın gereksinimiyle zorunlu bir bağlam içinde bulunan şeylerle ilgili olarak ve bu duyular sırf bu belirleme nedeniyle, yalnız bu belirli olanla sınırlanışı nedeniyle hassatır. İnsan, bir av köpeği, bir karga gibi koku almaz; ama bu, insandaki koku duyusunun, her çeşit kokuyu alan, bu nedenle daha özgür olan, özel kokulara karşı daha duyarsız kalan bir duyu olmasından dolayı böyledir. Bir duyu, ancak tikelliğin engellerini ve gereksinime olan bağlılığını aştığı zaman kendini bir önem ve paye düzeyine yüceltir:

Tümel duyu anlıktır, tümel duyusallık maneviliktir. Koku ve tat alma gibi en değersiz duyular bile insanda kendilerini manevi, bilimsel birer edim düzeyine yüceltirler. Şeylerin kokusu ve tadı, doğabilimin nesnesidir. O denli küçümsediğimiz insanın midesi bile hayvani değil, insani bir özdür. Çünkü belirli bir besin türüyle sınırlanmamış, tümel bir özdür. İşte bu yüzden insan, avının üstüne saldıran hayvan gibi obur değildir. İnsanın kafasını yerinde bırakıp, kendisine bir arslan ya da at midesi verirsen, hiç kuşkusuz artık bir insan olmaktan çıkar. Sınırlı bir mide sadece sınırlı, yani hayvani bir duyu ile bağdaşır. İnsanın midesiyle olan ahlaki ve rasyonel ilişkisi, midesini hayvani değil, insani bir öz olarak görmesinden ileri gelir. İnsanlığı mideyle dışlayan, mideyi hayvanlar sınıfına sokan kişi, insana yemek sırasında hayvanlık yetkisi tanır.

54.

Yeni felsefe, doğa da dahil olmak üzere insanı, insanın temeli olarak, felsefenin tek, evrensel ve en yüce nesnesi haline yani fizyoloji de dahil olmak üzere antropolojiyi evrensel bir bilim haline getirir.

55.

Sanat, din, felsefe ya da bilim, hakiki insani özün sadece görünüşleri ya da dışavurumlarıdır. Yetkin, hakiki insan, estetik ya da sanat, din ya da ahlak, felsefe ya da bilim duygusuna sahip kişidir yalnızca. Genel olarak insan, insana özgü olanları kendinden dışlamayan kişidir. *Homo sum, humani nihil a me alienum*

puto; bu tümce, en evrensel ve en yüce anlamı içinde alındığında, yeni felsefenin sloganıdır.

56.

Mutlak özdeşlik felsefesi hakikate ilişkin görüş açısının yerini değiştirmiştir. İnsanın doğal görüş açısı, Ben ve Sen, özne ile nesne arasındaki farka ilişkin görüş açısı, hakiki, mutlak görüş açısıdır, dolayısıyla felsefenin de görüş açısıdır.

57.

Zihinle yüreğin hakikate uygun birliği, aralarındaki farkın kaldırılmasından ya da gizlenmesinden değil, daha çok yüreğe özgü başlıca nesnenin zihnin de başlıca nesnesi olmasından, yani nesnenin özdeşliğinden ileri gelir. Yüreğin en önemli ve en yüce nesnesini, insanı anlığın da en önemli ve en yüce nesnesine çeviren yeni felsefe böylece zihinle yüreğin, düşünme ile yaşamın rasyonel birliğini kurar.

58.

Hakikat, kendi için düşünme'de, kendi için bilme'de değildir. Hakikat, yalnızca insan yaşamının ve özünün bütünlüğüdür.

59.

Kendi için birey insanın özünü ne ahlaksal öz olarak, ne de düşünen öz olarak kendinde taşır. İnsanın özü sadece toplulukta, insanın öteki insanlarla birliğinde, ama Ben ile Sen arasındaki farkın realitesine dayanan birliğindedir.

60.

İnziva, sonluluk ve sınırlılıktır, toplumsallık ise, özgürlük ve sonsuzluktur. Kendi için insan insandır (alışılagelmiş anlamda); insanla birlikte insan –Ben ve Sen'in birliği– tanrıdır.

61.

Mutlak filozof –mutlak hükümdarın L'etat c'est moi'sma ve mutlak tanrının L'etre c'est moi'sına benzer şekilde– kendisi hakkında, elbette insan olarak değil, düşünür olarak, şöyle diyor ya da en azından düşünüyordu: La verite c'est moi. Buna karşılık insani filozof şöyle der: Ben düşünme'de de, filozof olarak da, insanlarla birlikte insanım.

62.

Hakiki diyalektik, inzivaya çekilmiş düşünürün kendisiyle monoloğu değil, Ben ile Sen arasındaki bir diyalogtur.

63.

Üçlük (Trinität-baba-oğul-kutsal ruh) mutlak felsefe ile dinin odak noktası, en büyük giziydi. Ama bu giz, Hıristiyanlığın özü'nde tarihsel ve felsefi yönden kanıtlandığı gibi, ortak yaşamın, toplumsal yaşamın gizidir. Sen'in Ben için zorunlu oluşunun gizidir. Adı ister insan ya da tanrı, ister Tin ya da Ben olsun hiçbir öz kendi başına hakiki, yetkin, mutlak bir öz değildir. Hakikat ve yetkinlik sadece birbirine benzer özlerin bağında, birliğindedir. Bu yüzden felsefenin en yüce ve sonuncu ilkesi, insanın insanlarla birliğidir. Önemli tüm ilişkiler –değişik bilimlerin ilkeleri– bu birliğin değişik tür ve çeşitleridir.

64.

Eski felsefe ikili bir hakikate sahiptir: Biri, insanlarla ilgilenmeyen kendi için hakikat, yani felsefe; öteki, insanlar için hakikat, yani din. İnsan felsefesi olarak yeni felsefe ise önemli ölçüde insanlar için de bir felsefedir, Yeni felsefe, teorinin onur ve bağımsızlığına zarar vermeden; hatta onunla manevi bir uyum içinde, pratik, hem de en yüce anlamda pratik bir yönsemeyi barındırır kendinde; o dinin yerine geçer, dinin özünü içinde taşır; o gerçekte dinin ta kendisidir.

65.

Bugüne kadar felsefede girişilen reform denemeleri eski felsefeden sadece çeşidine göre ayrılır, yoksa türüne göre değil. Gerçekten yeni, yani bağımsız, insanlığın ve geleceğin gereksinimini karşılayan bir felsefenin vazgeçilmez koşulu, onun öz bakımından eski felsefeden ayrılmasıdır.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1960, c. 2., s. 245-320.

Fikirler yalnızca insanların birbirleriyle konuşmasından, iletişiminden doğar. İnsan tek başına değil, ancak başkasıyla birlikte kavrayışa, genel olarak akla ulaşır. Hem manevi hem maddi çoğalma için iki kişiye gerek vardır: İnsan topluluğu hakikatin ve genelliğin ilk ilkesi, ilk ölçütüdür. Benim dışımda başka şeylerin varoluşu hakkında edindiğim kanaat, dışımdaki başka bir insanın varoluşu hakkında edindiğim kanaat vasıtasıyla genişler. Tek başıma gördüğüm bir şeyden kuşku duyarım; kuşkuya yer bırakmayansa ancak başkasının da gördüğü şeydir.



online satış:
www.saykitap



SAY YAYINLARI